



Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse

Sitzungsberichte

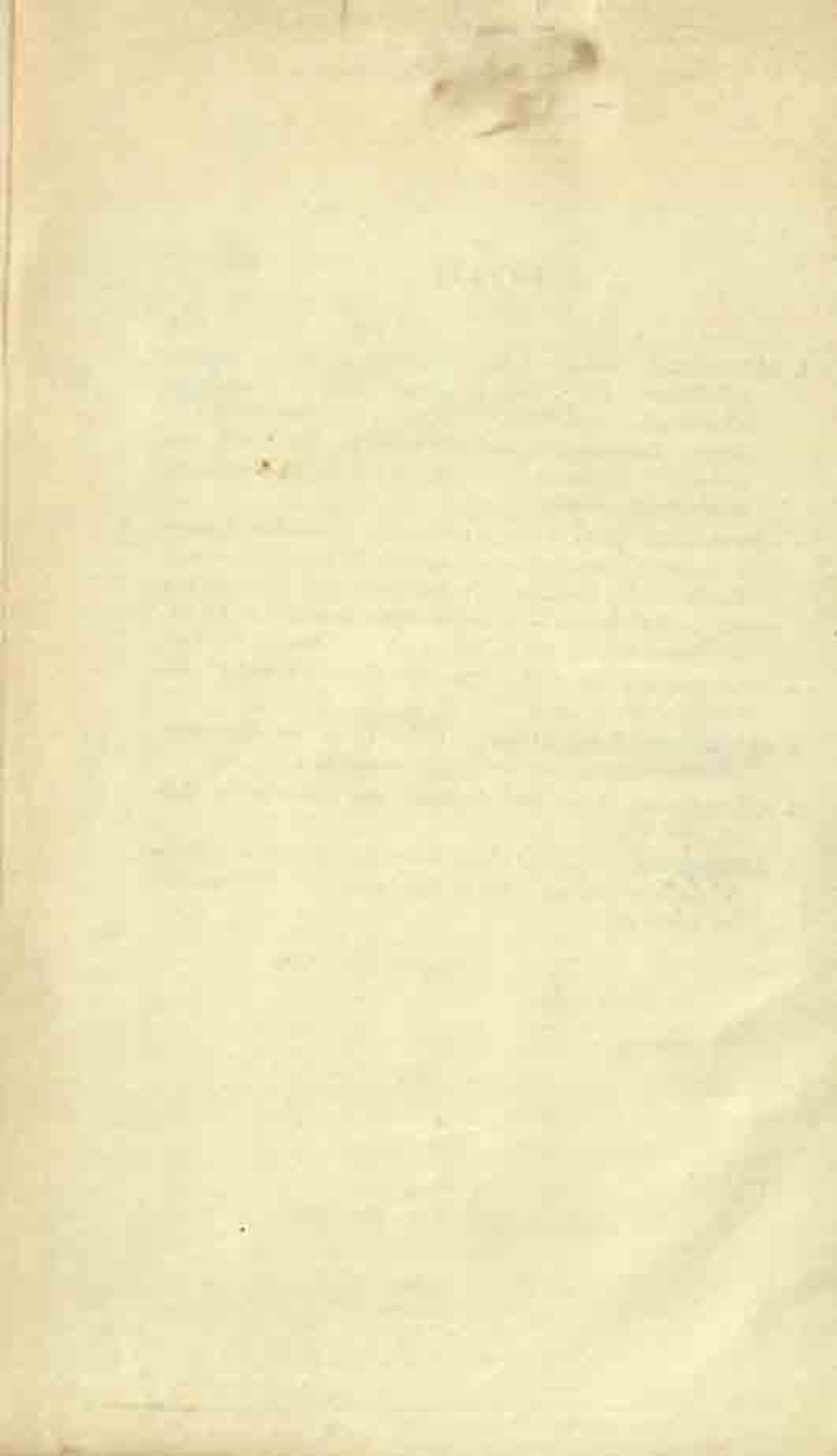
205. Band



1934
Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.
Wien und Leipzig
Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien

Druck von Adolf Holzhausens Nachfolger in Wien.

Inhalt



Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Sitzungsberichte, 205. Band, 1. Abhandlung

Gesänge russischer Kriegsgefangener

aufgenommen und herausgegeben von

Robert Lach
korrespond. Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Wien

III. Band:
Kaukasusvölker

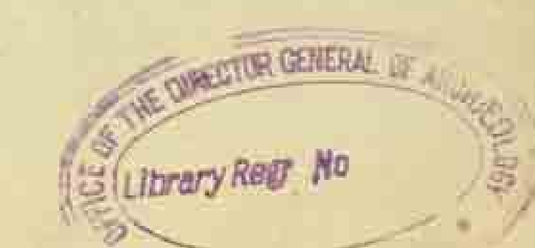
2. Abteilung:
Mingrelische, abchasische, svanische und ossetische Gesänge

Transkription und Übersetzung der Texte von Dr. Robert Bleichsteiner

65. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission

Vorgelegt in der Sitzung am 13. Oktober 1926

1930
Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.
Wien und Leipzig
Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien



Druck von Adolf Holzhausens Nachfolger in Wien.

Das vorliegende Heft bildet den zweiten, ergänzenden und abschließenden Teil des zweiten, d. i. des die Gesänge der Kaukasusvölker enthaltenden Bandes der Serie von Aufnahmen der Gesänge russischer Kriegsgefangener. Über die Prinzipien, Methoden und Aufnahmstechnik der in dieser Serie gesammelten Gesänge brauche ich mich hier natürlich ebensowenig näher auszusprechen als in den bereits erschienenen früheren Bänden, bzw. Abteilungen von Bänden; es genügt, auch hier wieder, auf meine in den Jahren 1917 und 1918 in den Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften (46. und 47. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission) erschienenen ‚Vorläufigen Berichte' usw. hinzuweisen, in welchen alles für den Leser diesbezüglich zu wissen Nötige ausführlich erörtert ist. Auch in dem vorliegenden Hefte habe ich mich, ganz wie in den anderen bisher erschienenen Bänden oder Bandabteilungen, enthalten, die Notationen der in den Phonogrammplatten, die im Phonogrammarchiv der Akademie der Wissenschaften verwahrt werden, festgehaltenen musikalischen Versionen der Gesänge zu bringen, da gemäß einem vom damaligen Vorstand des Phonogrammarchivs, weil. Hofrat Professor Dr. Siegmund Exner, geäußerten Wunsche und in dessen Berücksichtigung erfolgten Beschlusse der Phonogrammarchivs-Kommission die Notationen aller dieser in den Phonogrammplatten festgehaltenen Versionen der Gesänge in einem eigenen, separat erscheinenden Bande: ‚Phonographierte Gesänge russischer Kriegsgefangener, aufgenommen in den österreichischen Kriegsgefangenenlagern während der Sommer 1916 und 1917' erscheinen werden. Ich habe aber, um bei allen jenen Gesängen in der vorliegenden Sammlung, von welchen phonographische Aufnahmen gemacht worden sind, dies ersichtlich zu machen, durch am Kopfende der betreffenden Nummer der Notenbeilagen angebrachte Vermerke der Signaturen der korrespondierenden Platten des Phonogrammarchivs (‚Ph. A. Pl. Nr. . . .' oder ‚Ph. A. Pl. L. . . .') auf die betreffenden Platten

verwiesen, so daß der kritische Leser und Fachmann jederzeit in der Lage ist, die Diskrepanzen oder die Übereinstimmung der in dem vorliegenden Hefte verzeichneten Notationen der Gesänge mit den in den Phonographen hineingesungenen und durch diesen festgehaltenen Versionen derselben Gesänge zu konstatieren.

Was nun das in dem vorliegenden Hefte enthaltene Material anbelangt, so wurde es mir von folgenden Sängern geliefert: die mingrelischen Gesänge von drei Mingreliern: Nikola Pataraia, Kaufmann, 24 Jahre alt, aus Bandza, Kreis Nowo-Senaki, Gouvernement Kutais, Ilia Thophuria, 24 Jahre alt, Restaurateur, aus Abana (Kapana?), Bezirk Kwathana, Kreis Nowo-Senaki, Gouvernement Kutais, und Beglar Barkalaia, 37 Jahre alt, Kaufmann, aus Šešelethi, Kreis Samurzagan, Gouvernement Kutais; die svanischen Gesänge von dem einzigen im Lager Eger anwesenden Gefangenen svanischen Stammes: Nestor Guančani, 26 Jahre alt, Feldarbeiter, aus Laχamula, Bezirk Čubeχev, Kreis Lečχumi, Gouvernement Kutais, und die ossetischen Gesänge endlich von den drei Osseten Davit Xabalašvili, 22 Jahre alt, Feldarbeiter, aus Nathli-mcemeli, Bezirk Aχalsopheli, Kreis Gori, Gouvernement Tiflis, Miχail Meladze, 41 Jahre alt, Schlosser, aus Mečurisχevi, Kreis Gori, Gouvernement Tiflis, und Stephan Kasašvili, 22 Jahre alt, Feldarbeiter, aus Xalazani (?), Bezirk C'ogoli, Kreis Thionethi, Gouvernement Tiflis.[1] Die in Nr. 24 bis 26 notierten abchasischen Gesänge wurden von den drei Mingreliern gesungen und von dem gurischen Dolmetsch Levarsi Mamaladze als abchasische Gesänge agnosziert.

Bezüglich der ethnographischen Verhältnisse und Rassenzugehörigkeit dieser durch die vorstehend angeführten Gefangenen

---

[1] Bezüglich der Schreibweise der hier angeführten Namen sei bemerkt, daß mit χ nach der bei den Kaukasisten jetzt allgemein üblichen wissenschaftlichen Transkriptionsweise das rauhe gutturale ch der Kaukasussprachen wiedergegeben ist, mit h nach einem Konsonanten, wie z. B. p oder t u. dgl., jene beispielsweise vom Georgischen her bekannte schärfere, aspirierte Ansatzgebung des folgenden Vokales, die häufig auch durch einen spiritus asper wiedergegeben erscheint, so daß also Namen wie Aχalsopheli, Xalazani, Lečχumi, Čubeχev, Nathli-mcemeli auszusprechen sind: Achalsopali, Chalasani, Letschchumi, Tschubechou, Natli-mzemeli usw.

vertretenen Kaukasusvölker genügt wohl, auf die Ausführungen in der die georgischen Gesänge enthaltenden ersten Abteilung des zweiten Bandes zu verweisen und aus der daselbst gegebenen Darstellung nur zu rekapitulieren, daß die Mingrelier, Abchasen und Svanen der kaukasischen Rasse (und hier wieder den K'art'velstämmen) angehören, wogegen die Osseten bekanntlich ein indogermanisches Volk sind und demgemäß auch eine indogermanische Sprache sprechen. Musikalisch kommt dieser Rassenunterschied allerdings nicht zum Ausdruck: im Gegenteile; wir werden später, weiter unten, bei der Besprechung der ossetischen Gesänge, sehen, daß diese in formaler und musikalisch-technischer Hinsicht eine merkwürdige Ähnlichkeit mit den Gesängen der übrigen Kaukasusvölker zeigen, was wohl auf deren Nachbarschaft und die fortwährende Berührung mit ihnen, vielleicht wohl auch auf direkte Beeinflußung durch die uralte höhere Kultur des Reiches Georgien und der in ihm seßhaften verschiedenen K'art'velstämme zurückzuführen sein mag. In der Tat erfährt nun diese musikalische Übereinstimmung eine bedeutungsvolle Beleuchtung und Erklärung durch die Untersuchung des Textes der von den drei Osseten gesungenen Lieder, bzw. des darin verwendeten Sprachidioms. Wie alle Texte der übrigen kaukasischen Gesänge, so wurden auch die der von den drei Osseten gesungenen in der Weise gewonnen, daß ich sie zunächst — bei der musikalischen Notierung der Gesänge selbst — gleichzeitig mit der gesungenen Weise phonetisch, so wie ich sie hörte, unter den Noten der Melodie mitschrieb und dann — nach Abschluß meiner musikalischen Aufnahmen — die Texteswörte selbst von den drei ossetischen Sängern unserem altbewährten trefflichen Dolmetsch, dem Gurier Levarsi Mamaladze, in die Feder diktieren ließ, zugleich mit einer Übersetzung ins Georgische und Russische. Diese von den Gefangenen selbst diktierte Angabe der Textworte unterschied sich von meiner phonetischen Notierung — abgesehen natürlich von den durch meine Unkenntnis des Ossetischen bedingten Diskrepanzen in der Abteilung der einzelnen Worte, der Wiedergabe einzelner Laute u. dgl. — vor allem auch durch den Umfang und die Ausdehnung der Texte, insoferne ich von den zahllosen Wiederholungen einer und derselben musikalischen Formel mit immer neuen Textworten, wie sie

für das Litaneienprinzip charakteristisch sind, stets nur die beim erstmaligen Vortrag einer solchen Formel gesungenen Worte, also — populär ausgedrückt: — die Textworte der ersten Strophe notiert und die aller übrigen weiteren, oft sehr zahlreichen Strophen dann dem Diktat der Gefangenen an den Dolmetsch überlassen hatte, wogegen in der von dem Dolmetsch in georgischer Schrift angefertigten Notation der Texte nach dem Diktat der Gefangenen die Textworte aller Strophen enthalten waren. So füllte denn die Niederschrift dieser ossetischen Texte ein Konvolut von zwölf beiderseitig beschriebenen Seiten (pg. 118—130) Kanzleiformates. Leider geriet nun diese Originalniederschrift bei der Versendung mit den übrigen kaukasischen Texten an die betreffenden Fachgelehrten, an die sich die Akademie der Wissenschaften behufs Übernahme der Transkription und Übersetzung der kaukasischen Texte wandte, auf bisher noch unaufgeklärte Weise in Verlust (die in der ersten Nachkriegszeit, bzw. in den letzten Jahren der Kriegszeit noch recht wirren postalischen Verhältnisse mögen dies wohl verschuldet haben), so daß gegenwärtig von den damals aufgenommenen ossetischen Texten nichts mehr vorhanden ist als die von mir vorgenommene phonetische Niederschrift der Textworte je der ersten Strophe jedes einzelnen Gesanges. Nachdem es nun die ganzen langen Jahre seit 1916 nicht gelungen war, Fachgelehrte zu finden, welche die Transkription und Übersetzung dieser ossetischen Texte zu übernehmen in der Lage gewesen wären, hatte schließlich im Vorfrühling 1926 Se. Durchlaucht Universitätsprofessor Fürst Nikolai Trubetzkoy die große Güte und Liebenswürdigkeit, anzutragen, er werde meine phonetische Niederschrift einem ihm bekannten Kreise gegenwärtig in Prag weilender ossetischer Offiziere zumitteln, damit diese vielleicht aus meiner Notierung die einzelnen Worte zu agnoszieren und so den Originaltext zu rekonstruieren in die Lage versetzt würden. Nachdem ich dieses freundliche Angebot natürlich dankbarst angenommen hatte und meine phonetische Niederschrift dem erwähnten Kreise zugemittelt worden war, ergab sich nach monatelanger Arbeit einer aus Osseten und Georgiern zusammengesetzten Kommission dieses Kreises, daß diese Texte eine zum überwiegenden Teile unverständliche Mischung ossetischer und georgischer Worte (ganz

abgesehen natürlich von den im Gesange aller kaukasischen Völker und Stämme ohne Unterschied gleichmäßig verbreiteten, fortwährend eingeschobenen sinnlosen Vokalisen, Interjektionen u. dgl.) darstellten: nur einige zusammenhängend aneinander gereihte Worte gaben einen Sinn, alles übrige sind gänzlich unzusammenhängende oder direkt unverständliche Einzelworte, Interjektionen, Vokalisen u. dgl. (Ich möchte dazu noch bemerken, daß auch der oben erwähnte gurische Dolmetsch, Levarsi Mamaladze, bei der Niederschrift des Textes und seiner georgischen sowie russischen Übersetzung alle Augenblicke, unwillig kopfschüttelnd, zu mir bemerkte: ‚Aber das ist ja alles ganz sinnlos!' oder nach an die drei Osseten gerichteten Fragen nach dem Sinne des von ihnen diktierten Textes, bzw. seiner Übersetzung, berichtete, die Sänger wüßten selbst nicht, was das von ihnen Gesungene bedeute. Ob ihre Unfähigkeit, sich im Georgischen und Russischen verständlich auszudrücken, oder ob ihr überaus tiefes Intelligenzniveau — die drei Osseten waren entschieden die unintelligentesten, ja direkt borniertesten und stupidesten Individuen unter sämtlichen von Professor Pöch und mir untersuchten Gefangenen nicht bloß aus dem Kaukasus, sondern überhaupt unter sämtlichen im Lager Eger von uns studierten Gefangenen — der Grund dieses Nicht-Erklären-Könnens war, entzog sich jeder Möglichkeit einer sicheren Feststellung; Tatsache ist nur, daß an zahlreichen Stellen der von ihnen vorgetragenen und dem Dolmetsch diktierten Gesänge aus ihnen absolut nicht herauszubringen war, was das von ihnen Gesungene bedeute, und daß der genannte Dolmetsch mich fortwährend achselzuckend versicherte: ‚Diese Leute sind so dumm, daß sie nicht einmal wissen, was die von ihnen gesungenen Worte bedeuten!' — In Parenthesi möchte ich noch hiezu die Frage aufwerfen, ob es nicht möglich wäre, daß hier — ähnlich, wie dies ja auch bei Natur- und Halbkulturvölkern bekanntlich so häufig der Fall ist — uraltertümliche, aus früheren, längst vergangenen Epochen der Sprachentwicklung herrührende, durch zahllose vorangegangene Geschlechter übernommene und auf die folgenden Generationen weiter überlieferte Worte und Sprachformen vorliegen mögen, die im Laufe der Zeit den späteren Geschlechtern unverständlich geworden, aber gedankenlos nachplappernd und der Tradition der Ahnen getreu

beibehalten worden sind.) Jedenfalls also steht aber das eine fest, daß die oben erwähnte Kommission zu dem Schlusse kam: die in Rede stehenden Texte stellten einen größtenteils unverständlichen Mischmasch, ein Kanderwälsch dar, in dem einzelne Worte als ossetische, wieder andere als georgische zu erkennen seien, und sie müßten von Leuten aus einer Gegend stammen, in der ossetische und georgische Elemente derart durcheinander gemischt und miteinander verschmolzen seien, daß die Sänger dieser Lieder unmöglich als reine Osseten bezeichnet und angesehen werden könnten. Und in der Tat stimmen hiemit auffallend die Zuständigkeitsdaten dieser drei Gefangenen überein, deren zwei Orten aus dem Kreise Gori und der dritte aus dem Kreise Thionethi (beide Kreise zum Gouvernement Tiflis gehörig) entstammen, — also georgischen Landschaften, nicht ossetischen. Die geographische Lage der Zuständigkeitsorte bestätigt also vollkommen den aus der linguistischen und musikwissenschaftlichen Untersuchung sich ergebenden Befund. Um die Scheidung zwischen jenen Worten, die einen Sinn haben, und den übrigen, entweder sinnlosen oder unverständlichen, sowie den eingeschalteten bloßen Interjektionen und Vokalisen (wie z. B. ‚o urajda', ‚o warada', ‚rira rira ra', ‚o je', ‚hoj', ‚aj' u. dgl., — Vokalisen, die, nebenbei bemerkt, auch in den Gesängen der übrigen Kaukasusvölker, wie z. B. der Abchasen, Svanen, Karthlier usw., genau so, auch wörtlich übereinstimmend, sich vorfinden) klar und deutlich ersichtlich zu machen, sind in der Textunterlage unter den Melodienotierungen alle diese letztgenannten Partien in Klammern gesetzt, wogegen die einen Sinn habenden Worte ohne solche Klammern erscheinen; ebenso sind dann in den Transkriptionen und Übersetzungen der Texte nur diese letztgenannten Worte mit Sinn verzeichnet. Se. Durchlaucht Herrn Universitätsprofessor Fürst Trubetzkoy, der die überaus große Güte und Liebenswürdigkeit hatte, aus der russischen Übersetzung dieser Partien die Übersetzung ins Deutsche zu besorgen, bitte ich, hiefür meinen allerwärmsten, herzlichsten und innigsten Dank freundlichst entgegennehmen zu wollen.

Wie schon erwähnt, sind — analog den in der ersten Abteilung dieses Bandes zusammengestellten Gesängen der übrigen Kaukasusvölker — auch die in der vorliegenden Ab-

teilung verzeichneten von zahllosen bloßen Vokalisen, Interjektionen und anderen derartigen sinnlosen Worten durchsetzt, die dem Gesange oft eine große Ausdehnung und lange Dauer verleihen, wogegen dann, wenn der Sänger die eigentlichen (d. i. Sinn habenden) Worte des Textes dem Aufnehmenden diktiert, zu dessen großer Überraschung nur einige wenige Worte als wirklicher Text des Gesanges übrig bleiben: alles andere, was er beim Vortrage des Gesanges gehört hatte, waren eben solche vorhin charakterisierte bloße Füllworte gewesen. Daß, wie in den Notenbeilagen der in der ersten Abteilung des zweiten Bandes verzeichneten Gesänge, so auch in denen der vorliegenden Abteilung alle derartigen sinnlosen Einschiebsel, Füllworte, Vokalisen, Interjektionen u. dgl. von den eigentlichen, d. i. sinnvollen Textworten durch Einklammerung unterschieden und kenntlich gemacht worden sind, wurde schon vorhin erwähnt.

Wenden wir uns nun von diesen allgemein orientierenden Bemerkungen dem Kerne unserer eigentlichen Aufgabe: der musikwissenschaftlichen Untersuchung des hier gesammelt vorliegenden Materials zu, so repräsentiert unter den in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen der K'art'velstämme die tiefste Stufe die in Nr. 27—39 zusammengestellte Gruppe der svanischen Gesänge. Hier haben wir das typische Musterschema des Litaneienprinzips vor uns: eine ganz kurze, armselige Phrase von einigen wenigen Tönen wird immer und immer wieder zu neuen Texteswörten wiederholt, wobei der Sänger die einzelnen Details nicht ganz genau beibehält, sondern (unbewußt und unabsichtlich) verändert. Dies gilt sowohl von der Tonhöhe (vgl. z. B. Nr. 27, wo er ganz willkürlich, ohne irgendein bestimmtes Prinzip, bald *d* bald *des* singt — in der Notation ist dies durch ein vor dem *des* in Klammern hinzugefügtes Auflösezeichen angedeutet, — oft auch andere nächstliegende Töne einschiebt, — vgl. Nr. 36, wo anstatt des anfänglich wiederholten *d* dann *cis* und *es* eintreten usw.) als auch von der Tonlage, die bisweilen mitten während des Vortrages des Gesanges höher oder tiefer gelegt wird, als dies im Anfange der Fall war (vgl. Nr. 29, wo der Sänger bei den folgenden Wiederholungen der Litaneienformel allmählich und unmerklich in eine um eine Stufe höhere Tonlage gerät) als endlich auch in rhythmischer

Hinsicht, insoferne die sonst in den meisten Fällen recht primitive, symmetrische, irgendein zwei- oder dreizähliges Taktprinzip ($^4/_4$, bzw. $^3/_8$, $^6/_8$, $^{12}/_8$) eintönig und gleichförmig ohne jede auch nur leiseste Abwechslung festhaltende rhythmische Konstruktion gelegentlich ganz unsymmetrisch durch Zersplitterung in kleinere, rhythmisch amorphe Gliederungen gestört wird (vgl. Nr. 33 und 38; bei Nr. 33 kann man übrigens an $^5/_4$ taktgliederung denken, wie sie uns auch sonst in den Gesängen der K'art'velvölker so überaus häufig entgegentritt). Jedesfalls sind also diese svanischen Gesänge direkte Schulbeispiele für den primitiven und archaischen Typus des Litaneienprinzips, wie wir ihm auch sonst bei den übrigen K'art'velstämmen begegneten, und sie stellen somit den Stamm der Svanen auf dieselbe musikalische Entwicklungsstufe, auf der wir in der ersten Abteilung des zweiten Bandes die Phšaven, Thušen und (zum Teil wenigstens) auch die Karthlier angetroffen haben.

Ein ganz anderes Bild bieten die unter Nr. 24—26 der Notenbeilagen verzeichneten abchasischen Gesänge, die ein merkwürdiges Mittelglied zwischen der in der ersten Abteilung des zweiten Bandes erörterten Form der ‚Rufe' und den mingrelischen Gesängen verkörpern. Gelegentlich (so z. B. in Nr. 24) ist zwar noch ein letzter Rest des Litaneienprinzips erkennbar, an den sie anknüpfen; aber im weiteren Verlauf des Gesanges ist dieses rohe und archaisch-primitive Prinzip längst überwunden, insoferne das eingangs des Gesanges intonierte Motiv in einer an die Stimmführung der fugenartigen, mehrstimmigen Gesänge der Gurier erinnernden Weise sozusagen thematisch weitergeführt wird und eine zweite Stimme nach Organumart entweder in Quinten-, Quartenparallelen u. dgl. mitgeht oder aber auch liegen bleibt, bzw. einen und denselben Ton wiederholt oder lang aushält, über dem sich dann nach Art des Organum vagans oder der Anfänge des Diskantus die erste Stimme (die Oberstimme) in der thematischen Fortspinnung des bei Beginn des Gesanges gebrachten Motives ergeht. In dieser sozusagen thematischen Verarbeitung des Grundmotives, das rufartig oder auch — ähnlich den Motiven der gurischen Gesänge — nach Art eines Fugenthemas einsetzt, stellen diese abchasischen Gesänge schon einen recht respektablen Hochstand der musikalischen Entwicklung dar: in dieser Beziehung

ist wohl nichts bezeichnender als die Tatsache, daß uns in diesen Gesängen gelegentlich bereits die Sequenz (Rosalienfigur) entgegentritt (vgl. Nr. 24), — also das Symptom einer relativ hohen und späten Entwicklungsstufe (derjenigen der Symmetrie- und Parallelkonstruktion). Auch sonst bieten diese abchasischen Gesänge sowohl in melodischer als auch in rhythmischer und musikalisch-architektonischer Hinsicht das Bild einer bereits ziemlich fortgeschrittenen Entwicklung und damit der Entstehung in einer relativ späten musikalischen Entwicklungsphase.
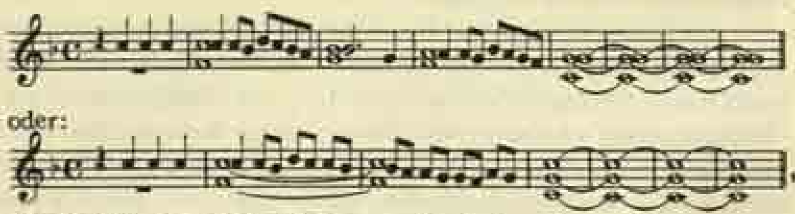
Den modernsten und daher dem europäischen Musikempfinden am nächsten stehenden, am leichtesten verständlichen und dem europäischen Volkslied ähnlichsten musikalischen Typus unter den Gesängen aller Kaukasusvölker überhaupt repräsentieren die der Mingrelier. Auch wenn nicht (wie dies in Nr. 19, 22 und 23 ganz bestimmt der Fall ist und für Nr. 6 wenigstens sehr wahrscheinlich erscheint) eine Entlehnung russischer Volksliedmelodien oder wenigstens eine Beeinflussung durch solche vorliegt, zeigen diese mingrelischen Gesänge gegenüber denen der übrigen K'art'velstämme — vor allem denen der Gurier — und der anderen Kaukasusvölker überhaupt schon darum den entwicklungsgeschichtlich spätesten und jüngsten Typus, da in ihnen — im Gegensatze zu dem rein linearen musikalischen Denken beispielsweise der Gurier — das harmonische Empfinden in den Vordergrund tritt: der gewöhnliche Habitus dieser Gesänge ist der, daß zwei Stimmen, deren obere die Melodie trägt, in Terzenparallelen sich fortbewegen, während eine dritte Stimme einen auch nach den Begriffen der europäischen Harmonielehre annehmbaren Baß dazu bildet und eine eventuell eintretende vierte Stimme dann weiters noch die Fülltöne der von den drei anderen Stimmen gebildeten Akkorde übernimmt. Neben dieser höchstentwickelten Form der Mehrstimmigkeit (wie sie z. B. durch Nr. 15 und 19 der Notenbeilagen repräsentiert wird), findet man allerdings in der großen Mehrzahl von Gesängen auch noch eine rohere und primitivere Form, die sich an die des alten Organum — u. zw. sowohl des Parallelenorganums wie des Organum vagans — anschließt: die beiden Stimmen gehen größtenteils in Quinten- oder Quartenparallelen, gelegentlich

bleibt auch die untere Stimme liegen oder wiederholt einen und denselben Ton mehrmals, während die andere Stimme in Seitenbewegung auf- oder abwärts schreitet oder sonst sich frei ergeht. Der Schluß erfolgt fast immer im Einklang oder in reinen Quinten, seltener in Oktaven oder Terzen. (In den Notenbeilagen zeigen nur Nr. 5, 11 und 21 Quintenschlüsse, Nr. 15 und 22 Terzenschlüsse und Nr. 23 einen Oktavenschluß; alle übrigen Gesänge schließen ausnahmslos im Einklang). Am Schlusse des ganzen Gesanges wie auch seiner einzelnen Teilabschnitte tritt jenes orgelpfeifenähnliche Abschnappen der Stimme ein, das ich schon in meinem ‚Vorläufigen Berichte' über die Aufnahmen im Lager Eger während des Sommers 1916 (46. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Wien, Wien 1917, p. 27) sowie auch in der ersten Abteilung des zweiten Bandes vorliegender Publikationenserie, bei der Schilderung der gurischen Gesänge, ausführlicher beschrieben habe, so daß ich hier nicht mehr näher darauf einzugehen brauche. (Es ist in den Beispielen der Notenbeilagen durch einen abwärtsgehenden schiefen Strich ╲ ersichtlich gemacht.) Daß daneben auch häufig Sekundenparallelen (vgl. Nr. 3), sei es durch direktes Parallelgehen der beiden betreffenden Stimmen, sei es durch deren Kreuzung verursacht, oder Septimenparallelen auftreten, sei nur im Vorübergehen erwähnt: ein Blick auf die Notenbeilagen gibt über die Technik dieser mingrelischen Stimmführung näheren Aufschluß. Neben dem weitaus überwiegenden Schlusse im Einklang sowie den anderen vorhin erwähnten Schlußtypen findet man gelegentlich auch Schlüsse in Sekunden. Wenn wir so in den eben angeführten technischen Details eine Reihe von Merkmalen feststellen konnten, die der mingrelische Gesang mit dem anderer K'art'velstämme und Kaukasusvölker überhaupt, so vor allem der Gurier, gemeinsam hat, so unterscheidet er sich andererseits doch von diesem letztgenannten durch sein durch und durch homophones, akkordisch-harmonisches musikalisches Fühlen, Denken und Vorstellen, wogegen der gurische Gesang mit seinen Ansätzen zu fugenartiger Polyphonie schon im Einsatze der das Motiv oder Thema tragenden ersten Stimme und den ihr dann folgenden weiteren Einsätzen der übrigen Stimmen ein rein lineares, melodisches oder — wenn man für

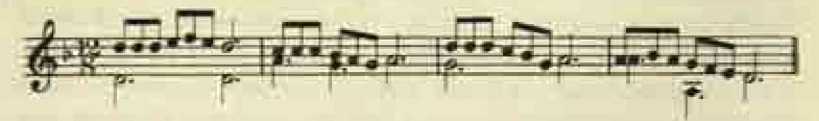
diese Art von Mehrstimmigkeit schon den Ausdruck anwenden will — kontrapunktisches musikalisches Denken zeigt. Schon in der Vorliebe für die Begleitung in Terzenparallelen — also ganz wie dies auch im europäischen Volksliede der Fall ist — verrät sich dieses akkordisch-harmonische musikalische Denken und Vorstellen der Mingrelier, ganz abgesehen von der bereits vorhin geschilderten Führung des Basses, welcher bisweilen ganz im Sinne der europäischen Harmonielehre auf Tonika und Dominante, d. i. in die Unterquarte oder Unterquinte, kadenziert. Im Gegensatze zur Stimmführung in den mehrstimmigen Gesängen der Gurier, bei denen ein europäischer Musiker außerstande wäre, ohne vorhergehendes intensives Studium der Stimmführungstechnik dieser Gesänge selbst in der Weise teilzunehmen, daß er eine der drei oder vier Stimmen übernähme und mitsänge, ist dies bei den mingrelischen Gesängen ohneweiters möglich.

Die letzte Gruppe von Gesängen, die wir nunmehr noch zu besprechen hätten, wäre die der unter Nr. 40—69 verzeichneten ossetischen Gesänge. Wie schon oben, bei Besprechung der Texte, bemerkt wurde, stellen diese Gesänge keinen ganz selbständigen und von jedem Vorbild unabhängigen eigenen Typus für sich dar, sondern sind offenkundig unter dem Einfluß der Gesänge der übrigen Kaukasusvölker entstanden. Wie dies in textlicher Hinsicht in der Mischung georgischer und ossetischer Worte zum Ausdrucke gelangt, so in musikalischer Hinsicht in der Verbindung des Ruftypus, wie er uns schon in den k'art'velischen, kachethischen usw. Gesängen begegnet ist, mit allerdings recht dürftigen, bescheidenen und ungeschickten Ansätzen zur Mehrstimmigkeit, wie wir sie in den gurischen Gesängen antreffen. Der allgemeine Typus dieser Gesänge, auf die, wie schon erwähnt, am besten der für einen analogen Typus des mittelalterlichen deutschen geistlichen Volksliedes gebräuchliche Terminus ‚Rufe' anzuwenden wäre, ist folgender: eine Stimme setzt mit einem Motiv ein, dem einige wenige (zwei, drei) Textworte unterlegt sind, darauf setzt eine zweite Stimme als Gegenstimme mit denselben Worten und einer Art kontrapunktischen Gegenmotivs ein, während die erste und eine dritte neu hinzutretende Stimme in einer rohen und unbehilflichen Art von Organum oder Diaphonia in Quarten-,

Quinten-, Terzen- u. dgl. -Parallelen gleichzeitig weiter mit vorwärtsschreiten oder auch auf dem einen oder anderen Tone länger oder kürzer verweilen, ihn wiederholen oder liegen bleiben, so daß durch das Liegenbleiben oder vorübergehende Anhalten dieser Stimmen und das Vorwärtsschreiten der neuen, motivführenden Gegenstimme eine Art von Organum vagans entsteht. (Nebenbei bemerkt, treffen wir diesen Typus einer Art primitiver Mehrstimmigkeit, die sich gelegentlich stark dem annähert, was man gemeiniglich als Heterophonie zu bezeichnen pflegt, auch auf niederen, d. h. archaische, längst überwundene frühere Stadien der Entwicklung treu bewahrenden und heute noch festhaltenden Stufen des europäischen Volksliedes, so z. B. des kroatischen, wo ich selbst — wie ich schon vor anderthalb Dezennien an anderer Stelle[1] zu vermerken Gelegenheit hatte — Gebilde antraf wie:



desgleichen im tschechischen, mährischen, hannakischen usw. Volkslied in Gebilden wie:



u. dgl.) Den Vortrag dieser ossetischen ‚Rufe' kann man sich nicht roh und primitiv genug denken: johlend, plärrend, ja sogar oft brüllend setzt die erste Stimme ein und mit kreischendem, schneidend scharfem, quiekendem und winselndem Falsett nimmt die zweite Stimme ihr Gegenmotiv auf, während die andern zwei Stimmen in heulendem oder grunzendem Portamento dazu eine Art harmonischer Unterlage im Stile der Dudelsackquinten oder Falsi bordoni bilden. Dieser kurze Ruf wird

[1] ‚Studien zur Entwicklungsgeschichte der ornamentalen Melopöie', Leipzig 1913, p. 375.

nun unzählige Male, mit immer neuen Textworten versehen, wiederholt, wobei fortwährend nach Art der Heterophonie die einzelnen Stimmen immer neue Varianten ihres zuerst gebrachten Motivs einführen, so daß wir in diesen Gesängen die entwicklungsgeschichtliche Reihe des Herauswachsens des Variations- und Litaneienprinzips aus dem Heterophonie- und ‚Ruf'prinzip lückenlos geschlossen demonstriert finden. Ich habe, um wenigstens ein annäherndes, schwaches Bild von diesem eben geschilderten Prozesse zu geben, einige der allerwichtigsten Varianten bei einigen dieser Gesänge (so bei Nr. 40, 49, 53, 59, 60 und 62) in den Fassungen b, c usw. verzeichnet und glaube, sie dürften genügen, um das eben Gesagte zu illustrieren. Um schließlich die Abhängigkeit dieser ossetischen Gesänge von dem Vorbilde der georgischen Gesänge noch einmal zu betonen, sei darauf hingewiesen, daß in ihnen — so z. B. in Nr. 50 u. a. — die typischen Vokalisen der georgischen Gesänge (o deli o dela u. dgl.) als Textsilben verwendet sind, genau in der Weise, wie dies in den georgischen Gesängen der Fall ist, und daß — abgesehen von dem oben angeführten sprachlichen Argument (der Mischung georgischer Worte mit ossetischen) — überdies noch die Sänger mir eine rein georgische Melodie (mraval žamier), die mir bei der Aufnahme der georgischen Gesänge dutzendmal immer wieder aufgetischt wurde (sie ist in der 1. Abteilung dieses 2. Bandes unter die in den Notenbeilagen verzeichneten Gesänge aufgenommen worden) ganz unverändert als angeblich ossetische Melodie vortrugen.

Faßt man also die Ergebnisse unserer Betrachtung der in dieser zweiten Abteilung des zweiten Bandes zusammengestellten Gesänge von Kaukasusvölkern zusammen, so ergibt sich, entwicklungsgeschichtlich betrachtet, folgende Reihenfolge: die entwicklungsgeschichtlich tiefste Stufe repräsentieren die svanischen Gesänge, die das Litaneienprinzip in seiner altertümlichsten, rohesten und einfachsten Form verkörpern. Auf einer höheren Stufe stehen bereits die abchasischen und ossetischen Gesänge, die mit ihrer Form der ‚Rufe' den Übergang vom einfachen Litaneienprinzip zu einer, wenn auch einfachen, so doch immerhin bereits deutlich erkennbaren melodischen Konstruktion und Architektonik, annähernd im Sinne der Strophe, aufweisen. Auch hinsichtlich der Mehrstimmigkeit nehmen diese

Gesänge eine besondere Stellung ein, insoferne in ihnen die ersten Ansätze von Mehrstimmigkeit in einer organum- oder diaphoniaähnlichen Quinten- und Quartenparallelenführung der Stimmen sowie in einer Art von Organum vagans deutlich zutage treten, ganz abgesehen von der in den ossetischen Gesängen unter dem Einflusse des Vorbildes der georgischen (vor allem wohl der gurischen) Gesänge sich äußernden annähernd kontrapunktartigen Technik der Stimmführung, wie sie ihre höchste Vollendung in den gurischen Gesängen findet. Das letzte Glied dieser entwicklungsgeschichtlichen Reihe stellen die mingrelischen Gesänge dar, die, in deutlicher Annäherung an die mehrstimmige, akkordisch-homophone Satztechnik des russischen Volksliedes und in offenkundig ersichtlicher Anlehnung an dieses als Vorbild eine geschlossene, ‚ruf'- oder strophenartige melodische, häufig sogar zwei- oder vierteilig gegliederte und zwei- oder dreiteilige direkte Taktgliederung aufweisende Konstruktion zeigen, sowie sie auch hinsichtlich ihrer Mehrstimmigkeit gegenüber dem gurischen Gesang mit seiner caccia- oder discantusähnlichen Stimmführung, ähnlich der Polyphonie der Ars nova und der altniederländischen Mensuralmusik, einen eigenen zwischen den Fauxbourdons des europäischen Mittelalters einerseits und dem akkordisch-homophonen Satz des mehrstimmigen europäischen Volksliedes der Gegenwart andererseits stehenden Typus von Stimmführungstechnik repräsentieren. (Von den Spuren und Einwirkungen des Prinzips der Heterophonie ist schon oben die Rede gewesen.) Abschließend läßt sich also feststellen, daß die Gesänge der Kaukasusvölker eine aufsteigende Entwicklungsreihe veranschaulichen, deren erste, früheste und niederste Phase durch die Wiederholung einer ganz kurzen, monotonen und nur wenige Tonschritte umfassenden Phrase — Litaneienprinzip — verkörpert wird, woran sich als die nächstfolgenden, allmählich immer höher einzuordnenden Phasen das ‚Ruf'prinzip, das Prinzip der melodisch, rhythmisch und architektonisch gegliederten Konstruktionen (Strophen) wie der frühe Stufen der Entwicklung des europäischen Kontrapunktes (Organum, Diaphonia, Diskantus, Ars nova, niederländische Mensuralpolyphonie) vortäuschenden und wiederholenden mehrstimmigen Gebilde (Gesänge der Gurier) anschließen, um endlich durch die schon ganz modernen europäischen akkordisch-homophonen

Typus aufweisende mehrstimmige Satztechnik der mingrelischen Gesänge abgeschlossen zu werden. So bietet uns also die Betrachtung der Gesänge der Kaukasusvölker das Bild einer lückenlos geschlossenen formalen Entwicklungsreihe — einer Entwicklungsreihe, die eine frappante Analogie und Übereinstimmung mit der in der europäischen Musikentwicklung nachweisbaren Entwicklungsreihe aufweist. In der Tat haben wir eben wohl in beiden Erscheinungen in beiden Erdteilen nur den Ausdruck eines gemeinsamen, aller Musikentwicklung der gesamten Menschheit auf der ganzen Erde, in allen Ländern und zu allen Zeiten, onto- wie phylogenetisch, gleichmäßig und einheitlich zugrunde liegenden und überall sich von selbst einstellenden Entwicklungsschemas vor uns, das immer und überall zutage tritt, wo und wann immer sich musikalische Phänomene abspielen.

Zum Schlusse obliegt mir nur noch die angenehme Pflicht, allen jenen Herren, deren Mitarbeiterschaft ich das Zustandekommen dieses Bandes verdanke, meinen allerwärmsten und herzlichsten Dank zum Ausdrucke zu bringen. An erster Stelle muß ich hier Se. Durchlaucht Herrn Universitätsprofessor Fürst Nikolai Trubetzkoy nennen, der die überaus große Güte und Liebenswürdigkeit hatte, mir in der eingangs dieser Abhandlung erwähnten Schwierigkeit betreffs der ossetischen Texte zu Hilfe zu kommen, insofern er es in zuvorkommendster Weise übernahm, meine phonetische Niederschrift der Texte der ossetischen Gesänge dem oben erwähnten Kreise ossetischer und georgischer Offiziere usw. in Prag zu übermitteln und von ihnen eine russische Übersetzung der in diesen Gesangstexten erkennbaren und verständlichen Worte zu erbitten, woran er noch die weitere besondere Liebenswürdigkeit knüpfte, selbst persönlich und eigenhändig die so erlangte russische Übersetzung ins Deutsche zu übertragen. Weiters habe ich Herrn Kollegen Privatdozenten Dr. Robert Bleichsteiner zu nennen, der so freundlich war, nicht bloß die Transkription und Übersetzung der in diesem Bande veröffentlichten georgischen, mingrelischen und svanischen Gesangstexte zu besorgen, sondern auch ein beträchtliches Quantum seiner kostbaren Zeit, Mühe und Arbeitskraft der Bestimmung und Richtigstellung der wissenschaftlich korrekten Schreibweise der im Nationale der

einzelnen Gefangenen angeführten Ortsnamen sowie auch der Namen der Gefangenen selbst in selbstlosester Weise zu opfern, ebenso wie auch er schon — vor der gütigen Intervention Sr. Durchlaucht Herrn Professors Fürst Trubetzkoys — den ossetischen Gesangstexten und ihrer Bearbeitung seine Aufmerksamkeit und Zeit gewidmet hatte. Wenn ich zum Schlusse noch meinen lieben, altbewährten und treuen phonogrammtechnischen Mitarbeiter, den Leiter des Phonogrammarchivs der Akademie der Wissenschaften in Wien, Herrn Dr. Leo Hajek, nenne, der, wie in den übrigen bereits vorangegangenen und noch folgenden Bänden, bzw. Bandabteilungen dieser Serie, so auch im vorliegenden in gleich selbstloser und uneigennütziger Weise die genaue metronomische Bezeichnung der Tempi der einzelnen Gesänge in stundenlanger gemeinsamer Arbeit mit mir festzustellen so freundlich war, so glaube ich, alle Herren genannt zu haben, denen ich für ihre Mitarbeiterschaft zu Danke verbunden bin. Und so bitte ich sie denn, ihnen nochmals an dieser Stelle schriftlich den Ausdruck meines wärmsten und herzlichsten Dankes wiederholen zu dürfen, den ich ihnen seinerzeit schon mündlich auszusprechen mir erlaubt habe.

Mingrelische Gesänge

(Dreistimmig gesungen von Levarsi Mamaladze, Nikola Pataraia und Ilia Thopharia. Gesamtaufnahme Ph. A. Pl. Nr. 2764 und L. 24, Einzelstimmen Ph. A. Pl. Nr. L. 128 - 130.) M. M. ♪ = 84

1.

(o če-la da če-li-ša je-va je-va je-va-va

če-la me-ur da če-li-ša, o-va-va o-va-va.)

2. M. M. ♩. = 60

(o-vra-do-va o-vra-do vo-vra-do o-vra-da-vo.)

(Dreistimmig gesungen von Beglar Barkalaia, Nikola Pataraia und Ilia Thopharia. Gesamtaufnahme Ph. A. Pl. Nr. 2762 und L. 220, Einzelstimmen Ph. A. Pl. Nr. L. 122 - 124.) M. M. ♩ = 96

3.

(o-ri-ro-ri ro-o-ri-ro ho ri-ro o-ri-ro na-ni-na

de-li-vo de-li-vo de-la de-la hadi-le-vo ho de-li-vo

ho ho ru-di-la de-lo ho re-ri-vo o-ri-ro-vo hoj!)

(Dieselben Sänger wie bei Nr. 3. Gesamtaufnahme Ph. A. Pl. Nr. 2764 und L. 24, Einzelstimmen Ph. A. Pl. Nr. L. 128 - 130.) M. M. ♩ = 96
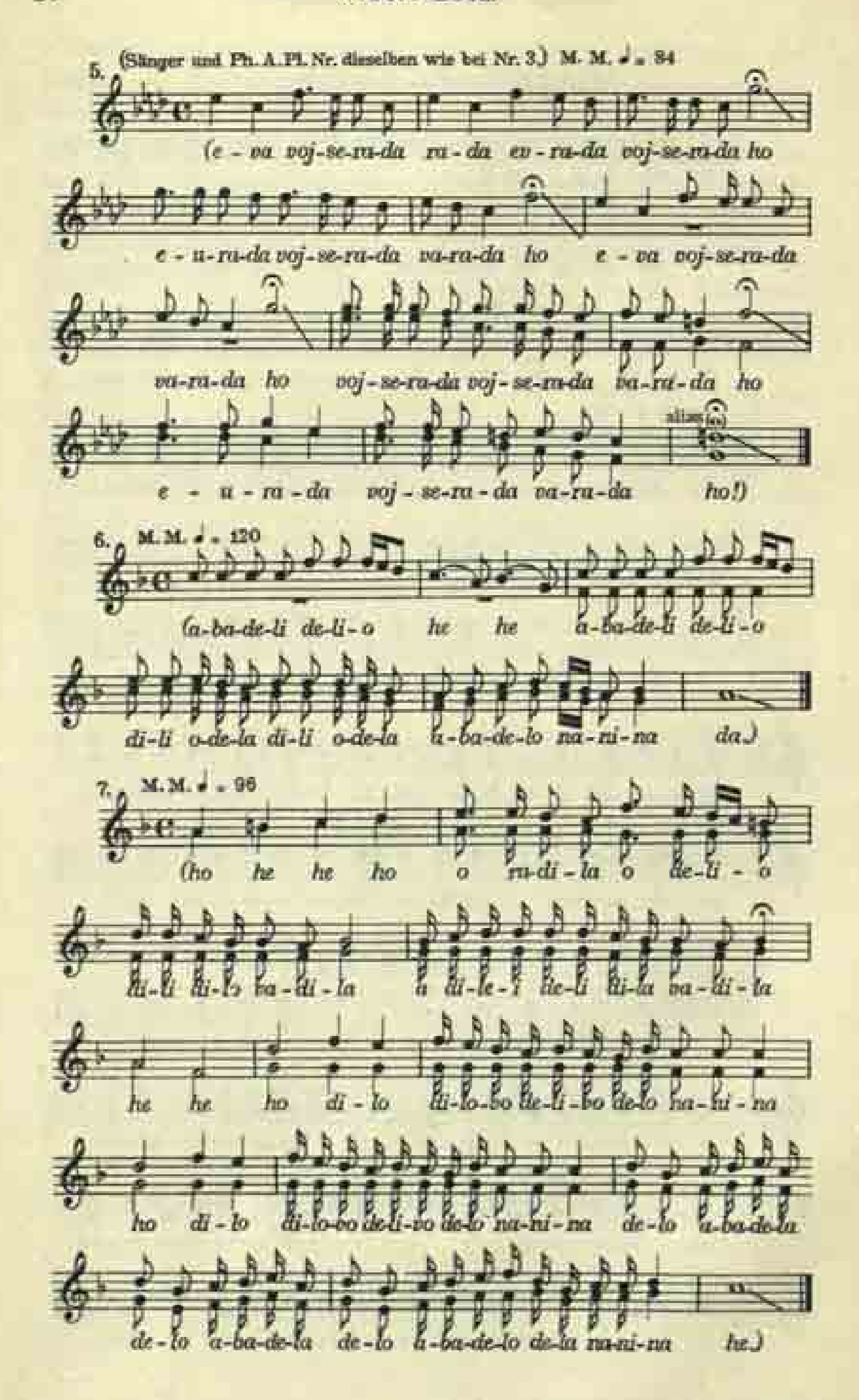
4.
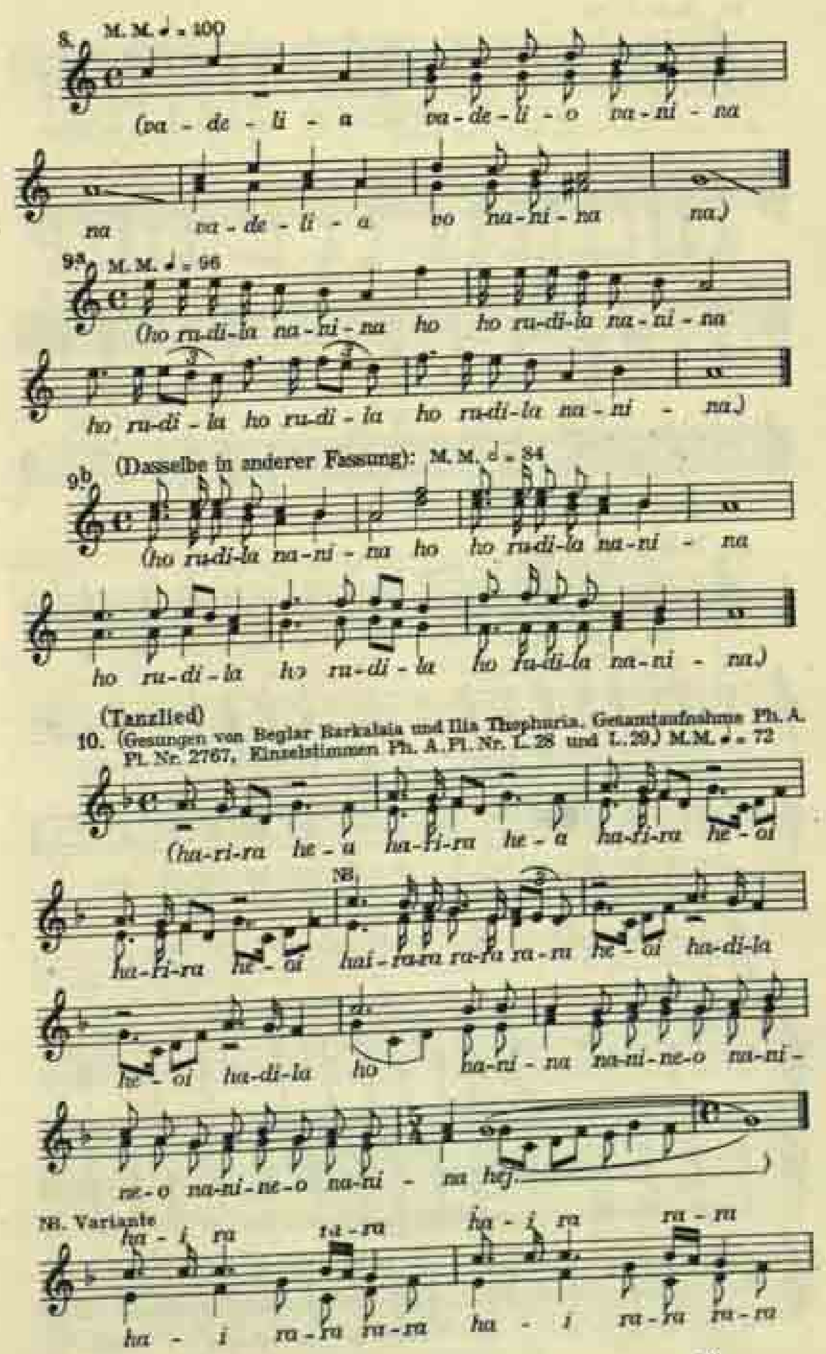
(o-re-ro re-ra o-ri-re-o-da
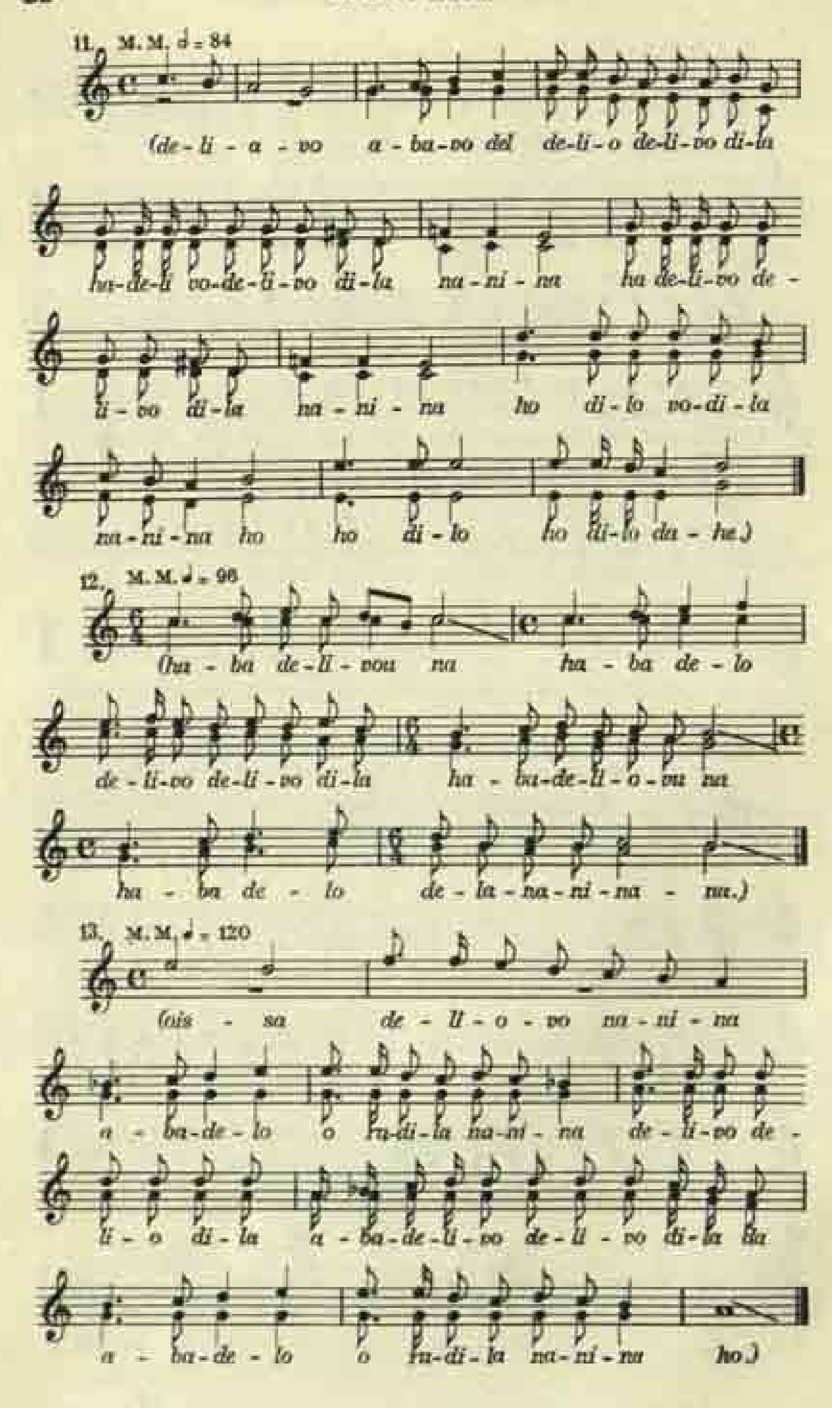
o-re-ri-vo ri-vo re-ro na-ni-na o na-ni-na
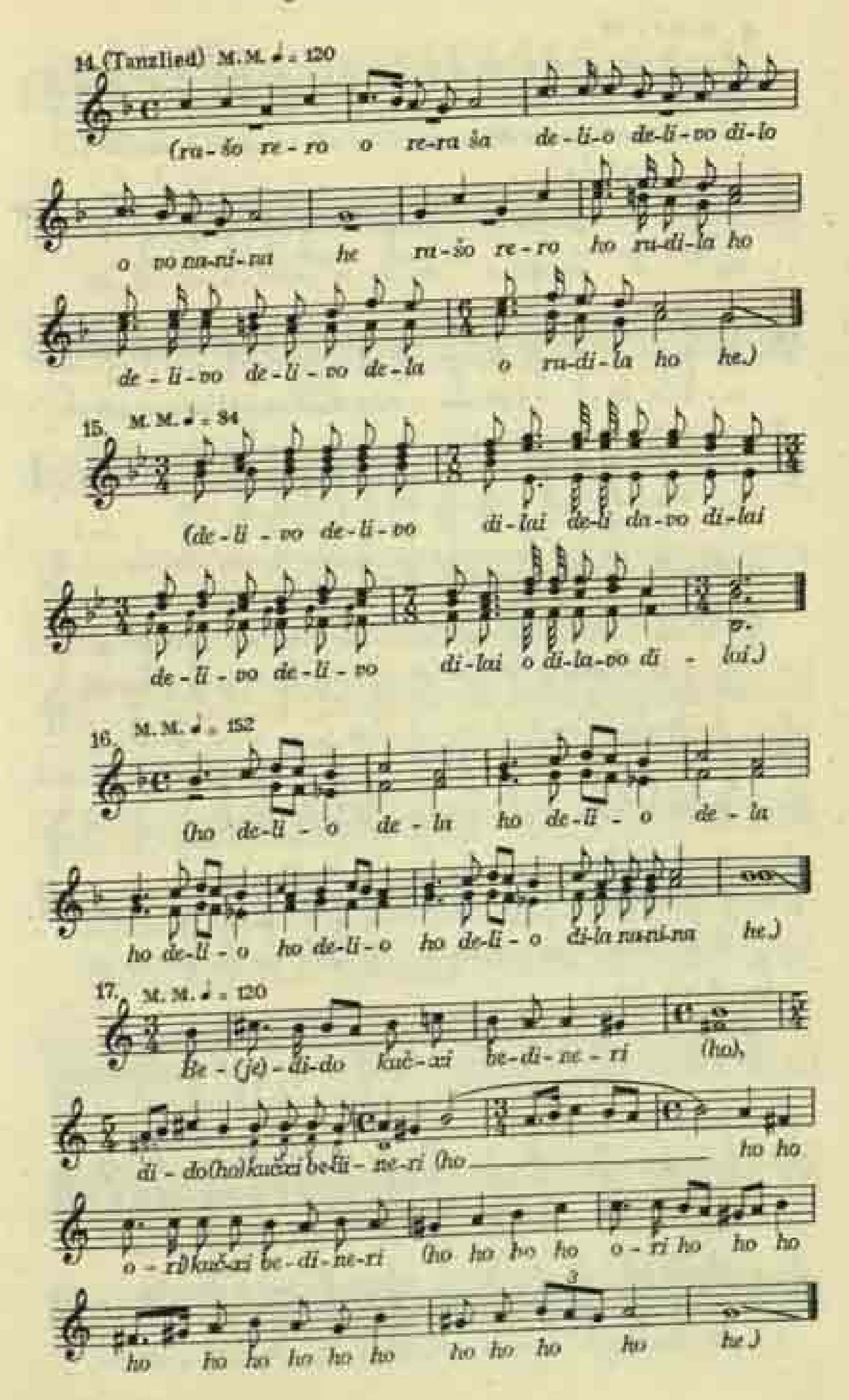
na-ni-na na-ni-na o re-ri-vo ri-vo ri-vo re-ra
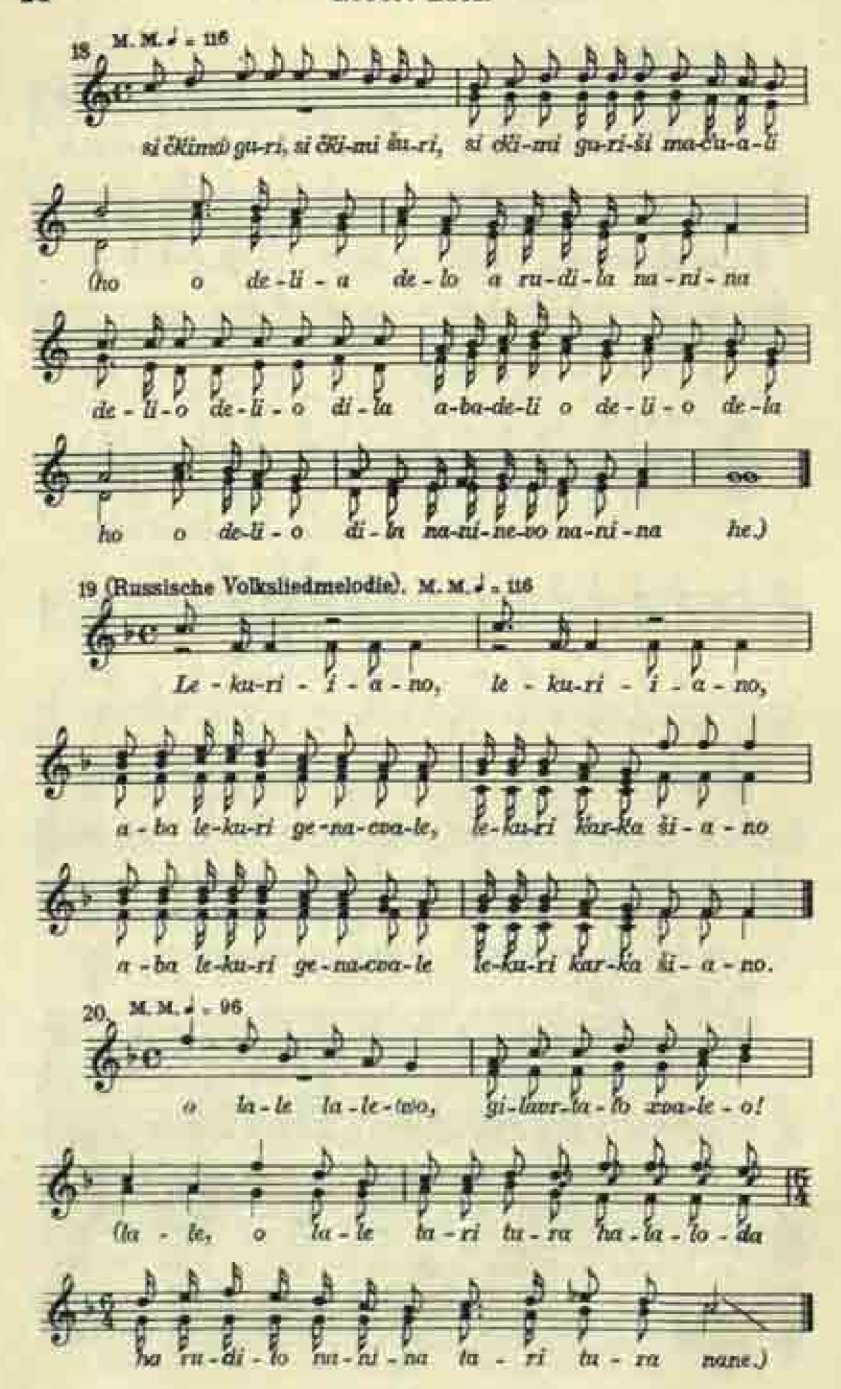
o re-ri-vo ri-vo ri-vo re-ra na-ni-na na-ni-na.)
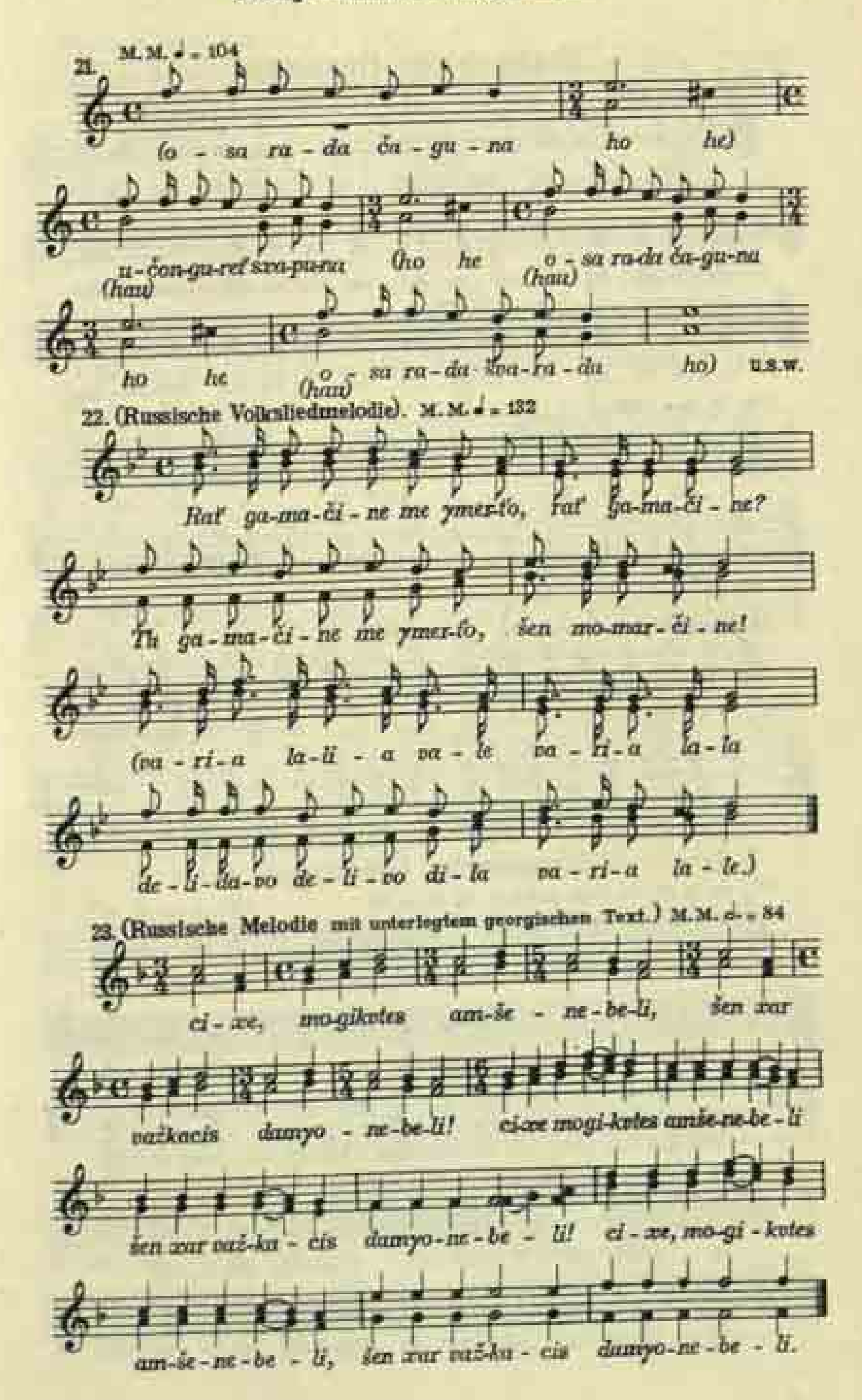

5. (Sänger und Ph. A. Pl. Nr. dieselben wie bei Nr. 3.) M. M. ♩ = 84
(e - va voj-se-ra-da ra - da ev - ra-da voj-se-ra-da ho
e - u-ra-da voj-se-ra-da va-ra-da ho e - va voj-se-ra-da
va-ra-da ho voj-se-ra-da voj-se-ra-da va-ra-da ho
e - u - ra - da voj - se-ra - da va-ra-da ho!)
6. M. M. ♩ = 120
(a-ba-de-li de-li-o he he a-ba-de-li de-li-o
di-li o-de-la di-li o-de-la a-ba-de-lo na-ri-na da.)
7. M. M. ♩ = 96
(ho he he ho o ra-di-la o de-li-o
di-li di-lo ba-di-la a di-le-i he-li di-la ba-di-la
he he ho di-lo di-lo-bo de-li-bo de-lo na-ni-na
ho di-lo di-lo-bo de-li-bo de-lo na-ni-na de-lo a-ba-de-la
de-lo a-ba-de-la de-lo a-ba-de-lo de-la na-ni-na he.)
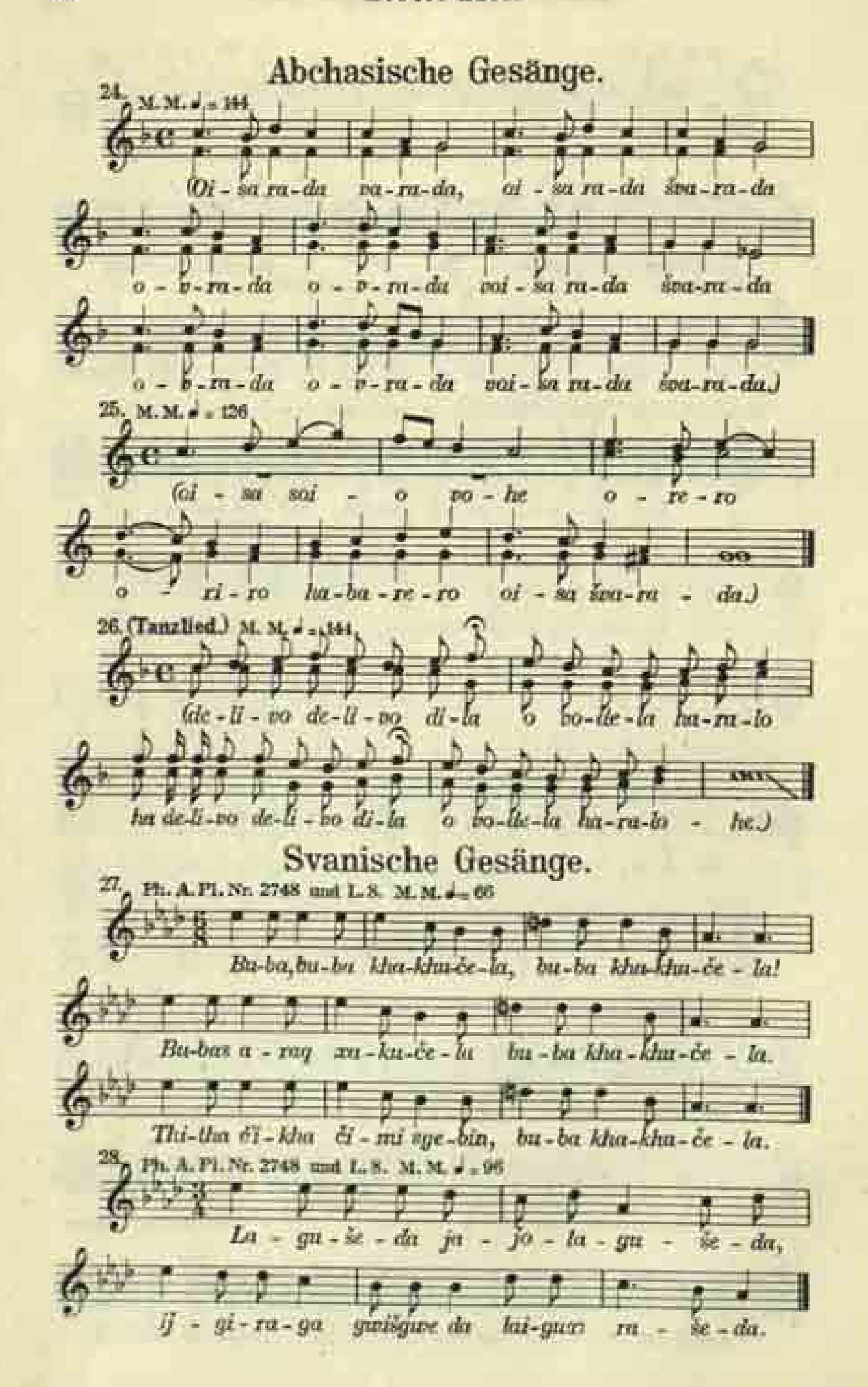

8. M. M. ♩ = 100
(va - de - li - a va - de - li - o na - ni - na
na va - de - li - a vo na - ni - na na)
9a M. M. ♩ = 96
(ho ru-di-la na - ni - na ho ho ru-di-la na - ni - na
ho ru-di - la ho ru-di - la ho ru-di-la na - ni - na)
(Dasselbe in anderer Fassung): M. M. 𝅗𝅥 = 84
9b
(ho ru-di-la na - ni - na ho ho ru-di-la na-ni - na
ho ru - di - la ho ru - di - la ho ru-di-la na - ni - na)
(Tanzlied)
10. (Gesungen von Beglar Barkalaia und Ilia Thophuria. Gesamtaufnahme Ph. A. Pl. Nr. 2767, Einzelstimmen Ph. A. Pl. Nr. L. 28 und L. 29.) M.M. ♩ = 72
(ha-ri-ra he - a ha-ri-ra he - a ha-ri-ra he - oi
NB.
ha-ri-ra he - oi hai - ra-ra ra-ra ra - ra he - oi ha-di-la
he - oi ha-di-la ho ha-ni - na na-ni-ne-o na-ni-
ne-o na-ni-ne-o na-ni - na hej.)
NB. Variante
ha - i ra ra - ra ha - i ra ra - ra
ha - i ra-ra ra-ra ha - i ra-ra ra-ra


11. M. M. 𝅗𝅥 = 84
(de - li - a - vo a - ba-vo del de-li-o de-li-vo di-la
ha-de-li vo-de-li-vo di-la na-ni-na ha de-li-vo de-
li-vo di-la na-ni-na ho di-lo vo-di-la
na-ni-na ho ho di-lo ho di-lo da-he.)
12. M. M. ♩ = 96
(ha-ba de-li-vou na ha-ba de-lo
de-li-vo de-li-vo di-la ha-ba-de-li-o-vu na
ha-ba de-lo de-la-na-ni-na-na.)
13. M. M. ♩ = 120
(ois-sa de-li-o-vo na-ni-na
a-ba-de-lo o ru-di-la na-ni-na de-li-vo de-
li-o di-la a-ba-de-li-vo de-li-vo di-la ha
a-ba-de-lo o ru-di-la na-ni-na ho.)
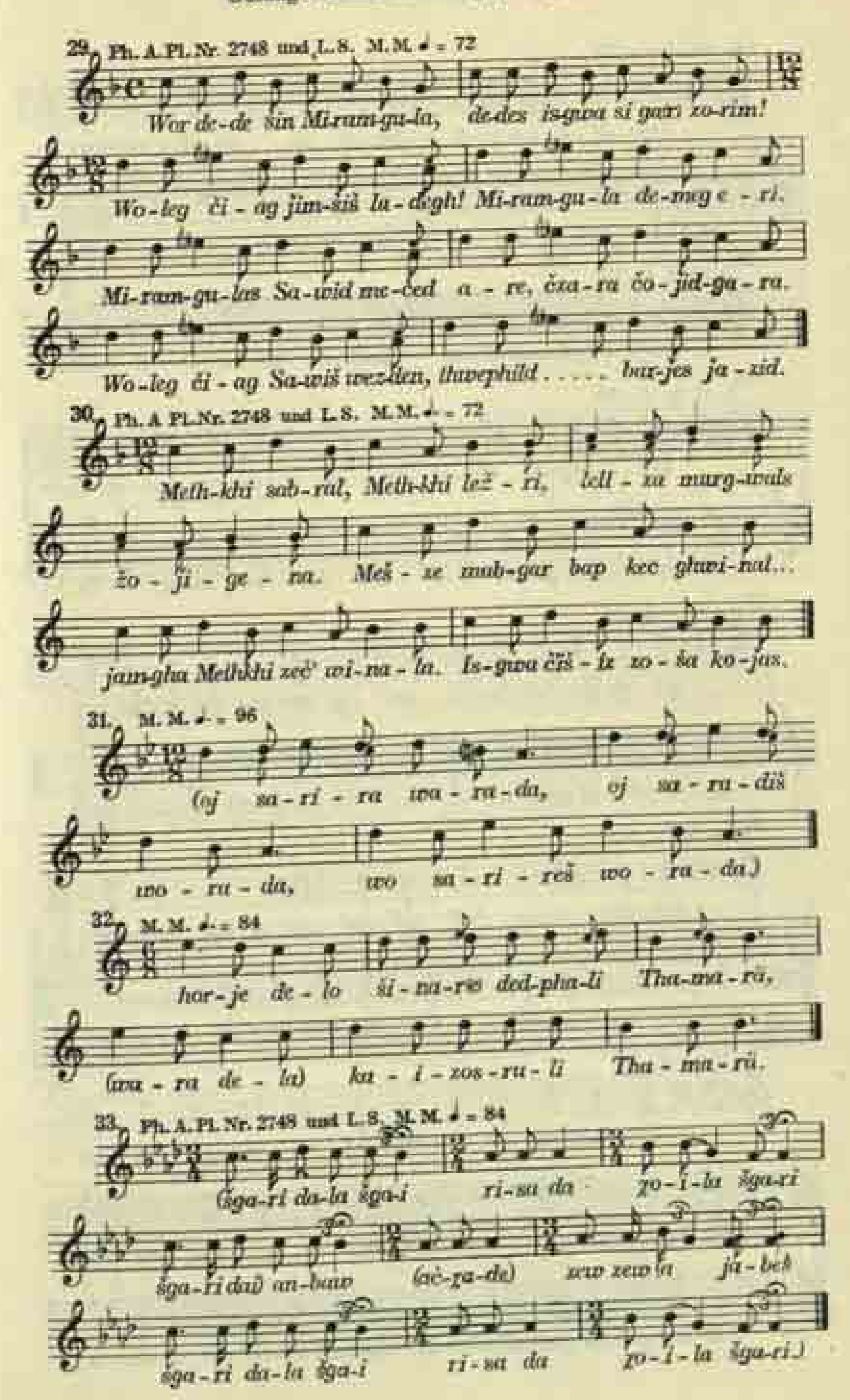

14. (Tanzlied) M.M. ♩ = 120
(ra-šo re-ro o re-ra ša de-li-o de-li-vo di-lo
o vo na-ni-na he ra-šo re-ro ho ru-di-la ho
de-li-vo de-li-vo de-la o ru-di-la ho he.)
15. M.M. ♩ = 84
(de-li-vo de-li-vo di-lai de-li da-vo di-lai
de-li-vo de-li-vo di-lai o di-la-vo di-lai.)
16. M.M. ♩ = 152
(ho de-li-o de-la ho de-li-o de-la
ho de-li-o ho de-li-o ho de-li-o di-la na-ni-na he.)
17. M.M. ♩ = 120
Be-(je)-di-do kuč-xi be-di-ne-ri (ho),
di-do(ho)kučxi be-di-ne-ri (ho ho ho
o-ri)kuč-xi be-di-ne-ri (ho ho ho ho o-ri ho ho ho
ho ho ho ho ho ho ho ho ho ho he.)
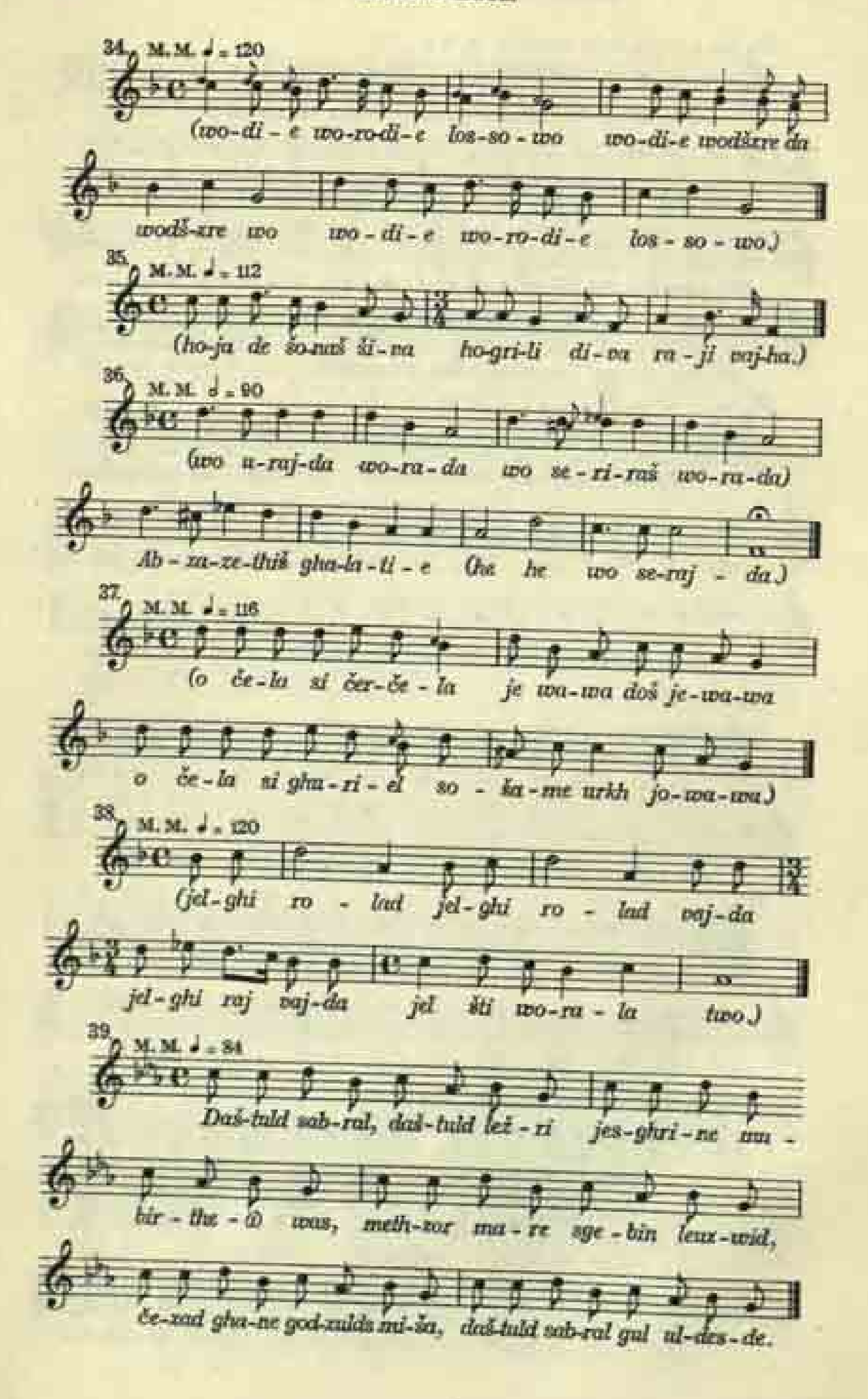

18. M. M. ♩ = 116
si čkimú gu-ri, si čki-mi šu-ri, si čki-mi gu-ri-ši ma-ču-a-li
(ho o de-li-a de-lo a ru-di-la na-ni-na
de-li-o de-li-o di-la a-ba-de-li o de-li-o de-la
ho o de-li-o di-la na-ni-ne-wo na-ni-na he.)
19 (Russische Volksliedmelodie). M. M. ♩ = 116
Le-ku-ri-i-a-no, le-ku-ri-i-a-no,
a-ba le-ku-ri ge-na-cva-le, le-ku-ri kar-ka ši-a-no
a-ba le-ku-ri ge-na-cva-le le-ku-ri kar-ka ši-a-no.
20. M. M. ♩ = 96
o la-le la-le-(wo, gi-lavr-ta-lo zva-le-o!
(la-le, o la-le ta-ri tu-ra ha-la-lo-da
ha ru-di-lo na-ni-na ta-ri tu-ra nane.)


21. M.M. ♩ = 104
(o - sa ra - da ča - gu - na ho he)
u-čon-gu-ref sva-pu-ra (ho he o - sa ra-da ča-gu-na
(hau) (hau)
ho he o - sa ra - da šoa-ra - da ho) u.s.w.
(hau)
22. (Russische Volksliedmelodie). M.M. ♩ = 132
Raf ga-ma-či - ne me ymez-fo, raf ga-ma-či - ne?
Th ga - ma - či - ne me ymez-fo, šen mo-mar - či - ne!
(va - ri - a la-li - a va - le va - ri - a la - la
de - li-da-vo de - li - vo di - la va - ri - a la - le.)
23. (Russische Melodie mit unterlegtem georgischen Text.) M.M. 𝅗𝅥 = 84
ci - xe, mo-gikvtes am-še - ne - be-li, šen zar
važkacis damyo - ne-be-li! ci-xe mogi-kvtes amše-ne-be - li
šen zar važ-ka - cis damyo-ne - be - li! ci - xe, mo-gi - kvtes
am-še - ne - be - li, šen zar važ-ka - cis damyo-ne - be - li.
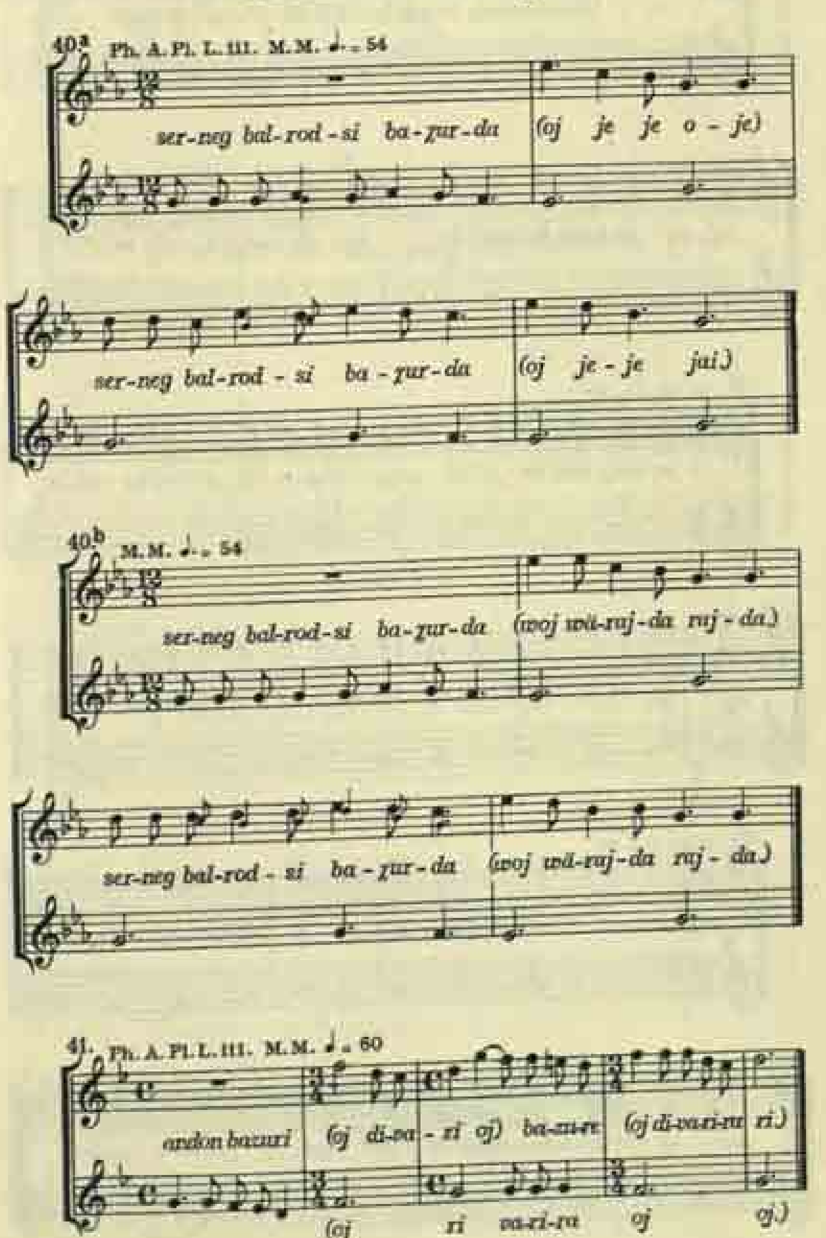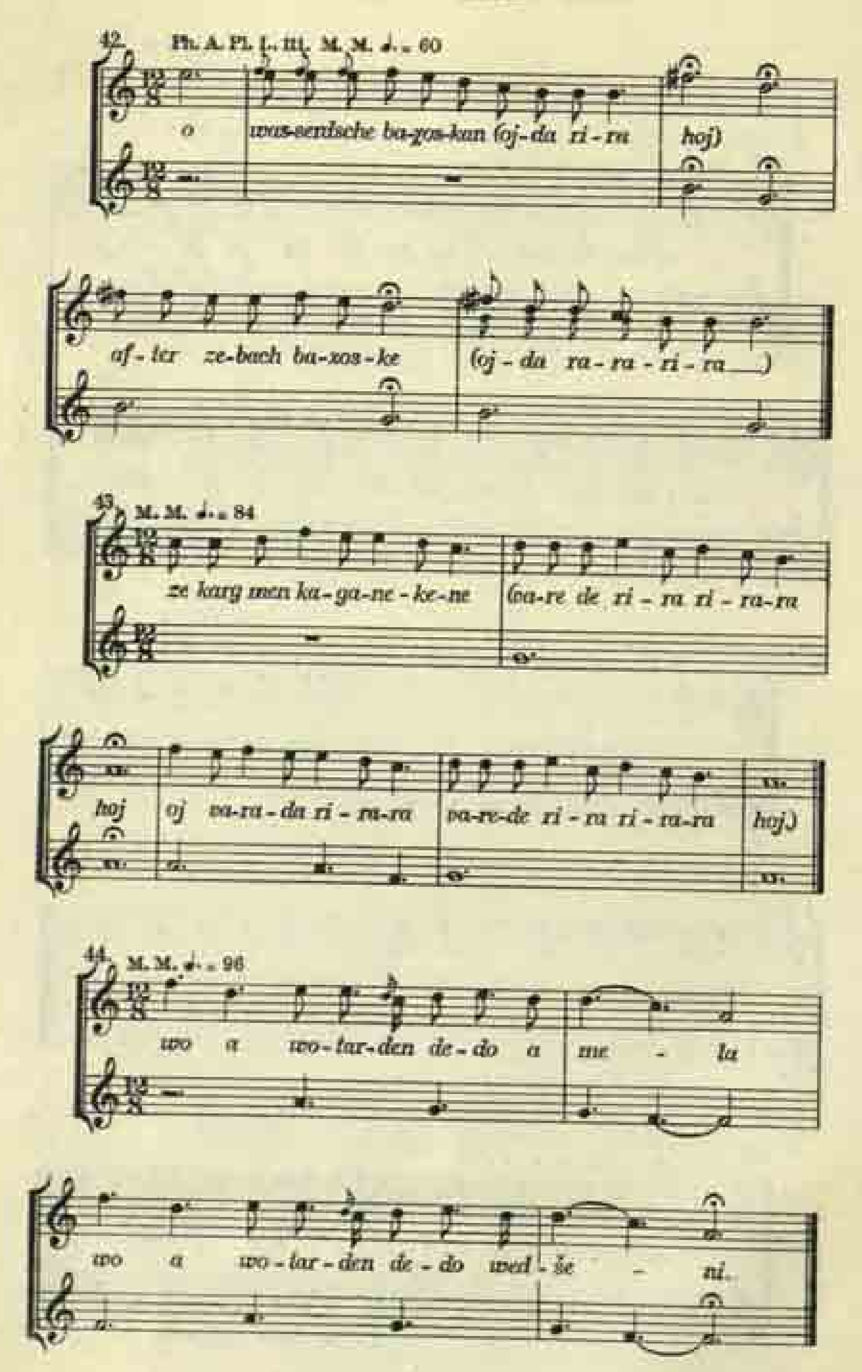


Abchasische Gesänge.
24. M.M. ♩ = 144
(Oi - sa ra-da va-ra-da, oi - sa ra-da šva-ra-da
o - v-ra-da o - v-ra-da voi - sa ra-da šva-ra - da
o - b-ra-da o - v-ra - da voi-sa ra-da šva-ra-da.)
25. M.M. ♩ = 126
(oi - sa soi - o vo - he o - re - ro
o - ri - ro ha-ba - re - ro oi - sa šva-ra - da.)
26. (Tanzlied.) M.M. ♩ = 144
(de-li - vo de-li - vo di - la o bo-de-la ha-ra-lo
ha de-li-vo de-li - bo di-la o vo-de-la ha-ra-lo - he.)
Svanische Gesänge.
27. Ph. A. Pl. Nr. 2748 und L. S. M.M. ♩ = 66
Bu-ba, bu-ba kha-khu-če-la, bu-ba kha-khu-če - la!
Bu-bas a - raq xu-ku-če - la bu-ba kha - khu-če - la.
Thi-tha či-kha či - mi sge-bin, bu-ba kha-kha-če - la.
28. Ph. A. Pl. Nr. 2748 und L. S. M.M. ♩ = 96
La - gu - še - da ja - jo - la - gu - še - da,
ij - gi - ra - ga gwišgwe da lai-guw ra - še - da.
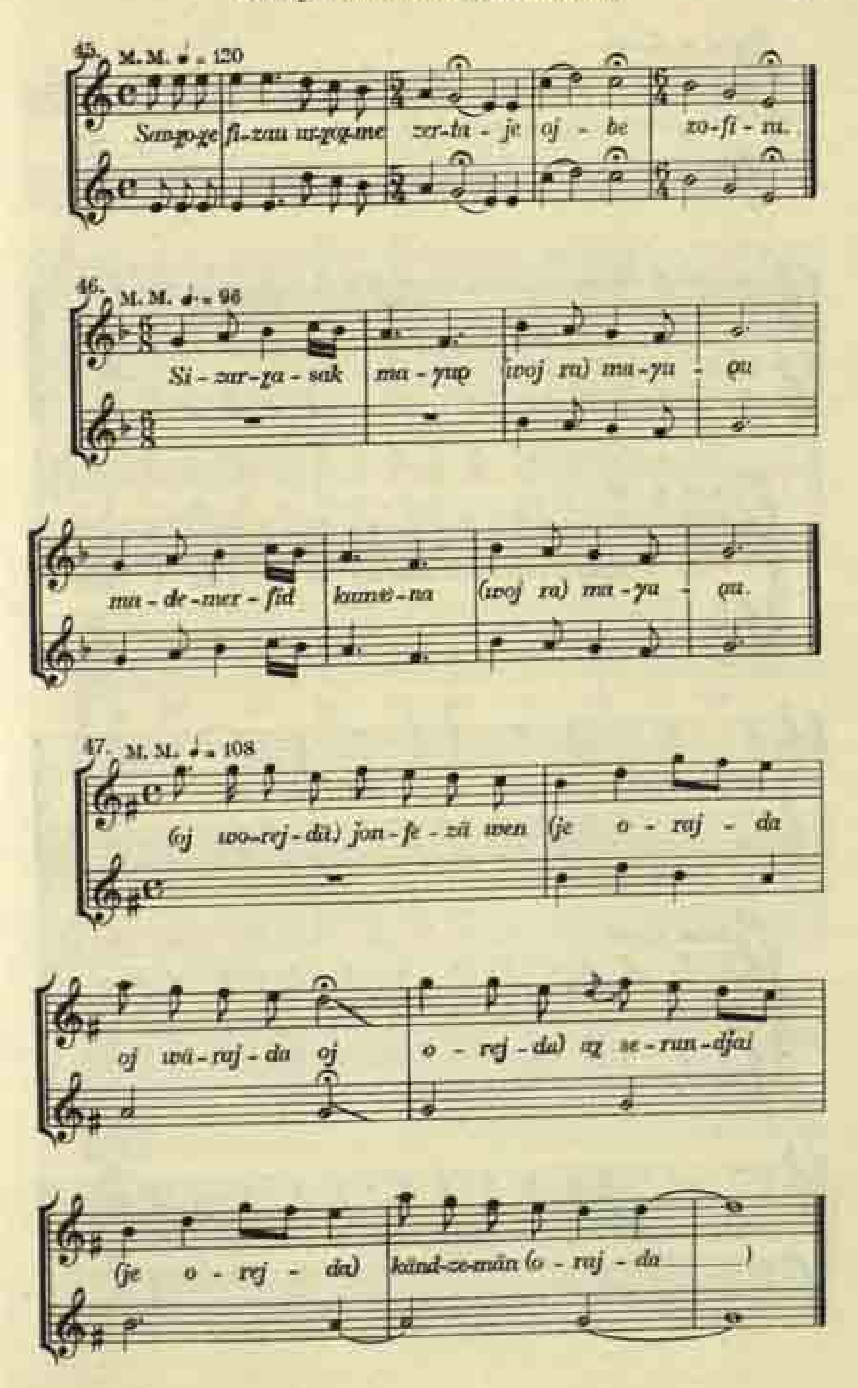

29. Ph. A. Pl. Nr. 2748 und L. S. M. M. = 72
Wor de-de šin Mi-ram-gu-la, de-des is-gwa si gam zo-rim!
Wo-leg či - ag jim-šiš la-digh! Mi-ram-gu-la de-mg e - ri.
Mi-ram-gu-las Sa-wid me-čed a - re, čza-ra čo-jid-ga-ra.
Wo-leg či - ag Sa-wiš wez-lien, thavephild . . . . . bar-jes ja - zid.
30. Ph. A. Pl. Nr. 2748 und L. S. M. M. = 72
Meth-khi sab-ral, Meth-khi lež - ri, leli - za murg-wals
žo - ji - ge - na. Meš - ze mab-gar bap kec ghwi-nal...
jam-gha Methkhi zeč' wi-na - la. Is-gwa čiš - le zo - ša ko-jas.
31. M. M. = 96
(oj sa-ri - ra wa - ra-da, oj sa - ra - diš
wo - ra - da, wo sa - ri - reš wo - ra - da.)
32. M. M. = 84
hor-je de - lo ši-na-re ded-pha-li Tha-ma-rä,
(wa - ra de - la) ka - i - zos - ru - li Tha - ma - rä.
33. Ph. A. Pl. Nr. 2748 und L. S. M. M. = 84
(šga-ri da-la šga-i ri-sa da zo-i-la šga-ri
šga-ri da) an-baw (aè-za-de) zew zew a ja-beš
šga - ri da-la šga-i ri-sa da zo - i - la šga-ri.)
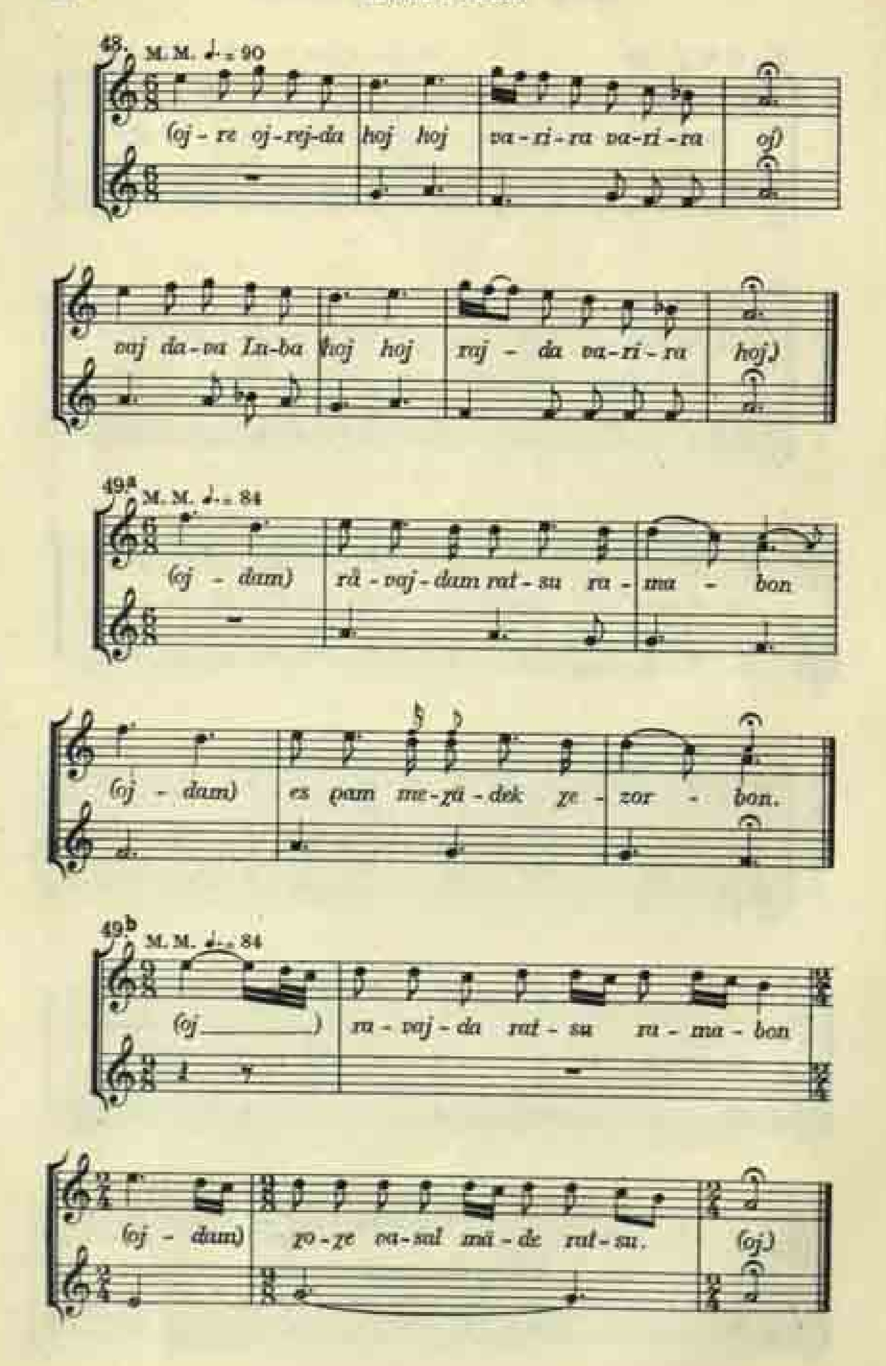

34. M. M. ♩ = 120
(wo-di - e wo-ro-di - e los-so - wo wo-di-e wodšere da
wodš-ere wo wo - di - e wo-ro-di - e los - so - wo.)
35. M. M. ♩ = 112
(ho-ja de šo-naš ši - na ho-gri-li di - na ra - ji waj-ha.)
36. M. M. 𝅗𝅥 = 90
(wo u-raj-da wo-ra-da wo se - ri-raš wo-ra-da)
Ab - za-ze-thiš gha-la-li - e (ha he wo se-raj - da.)
37. M. M. ♩ = 116
(o če-la si čer-če - la je wa-wa doš je-wa-wa
o če - la si gha - ri - el so - ka-me urkh jo-wa-wa.)
38. M. M. ♩ = 120
(jel-ghi ro - lad jel-ghi ro - lad waj-da
jel-ghi raj waj-da jel šti wo-ra - la two.)
39. M. M. ♩ = 84
Daš-tuld sab-ral, daš-tuld lež - ri jes-ghri-ne mu -
bir - the - (i) was, meth-zor ma - re sge - bin leux-wid,
če-zad gha-ne god-zulda mi-ža, daš-tuld sab-ral gul ul-des-de.
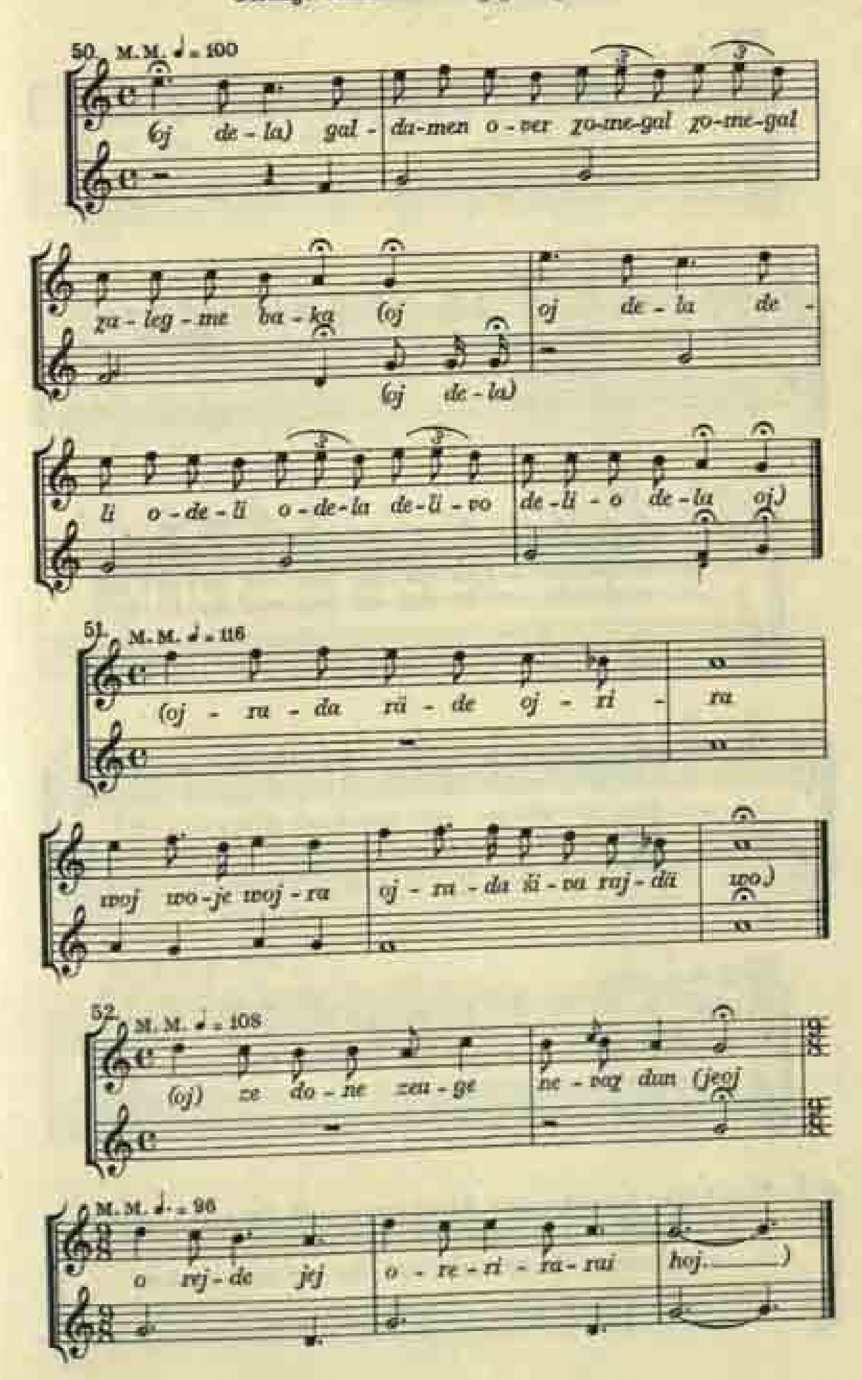
Ossetische Gesänge.
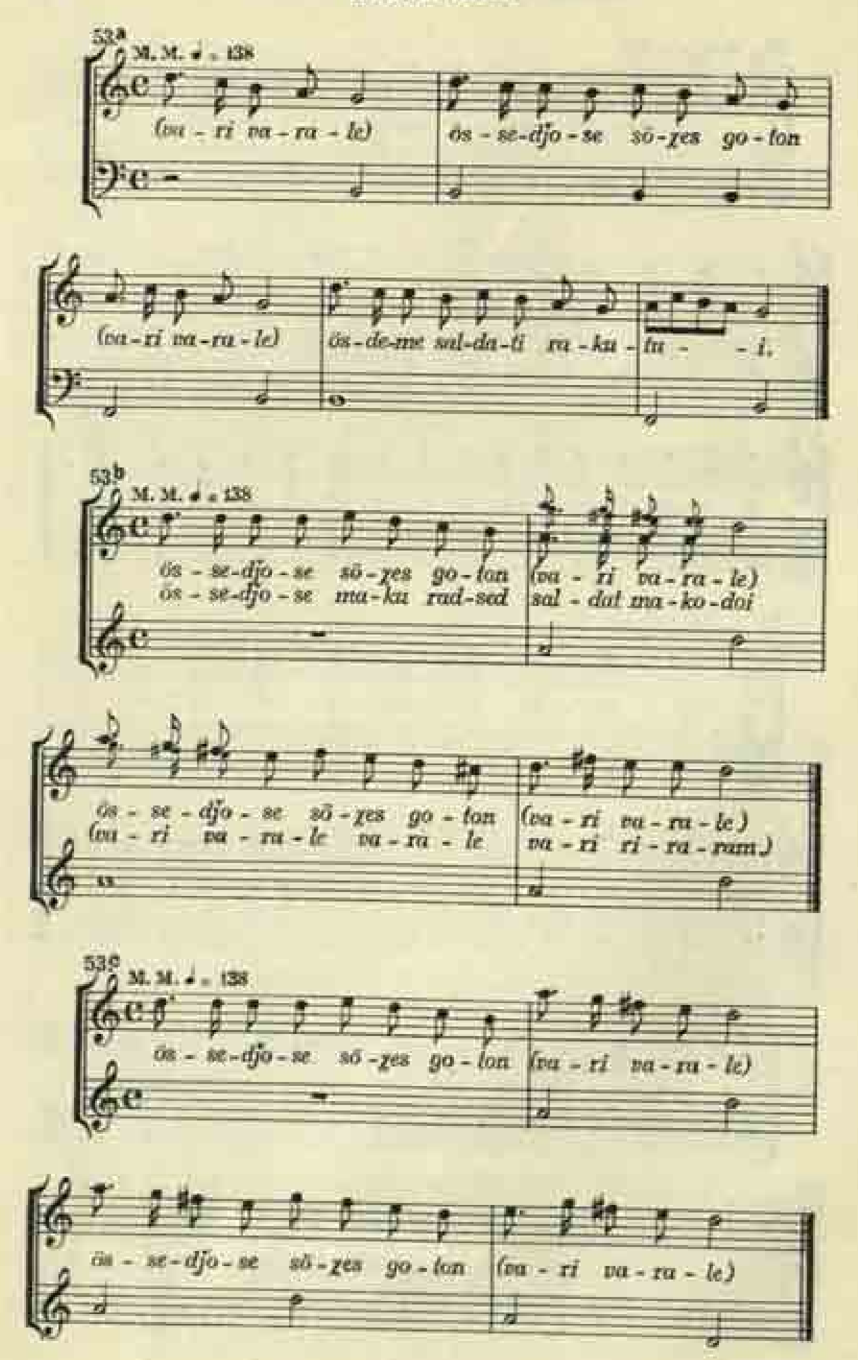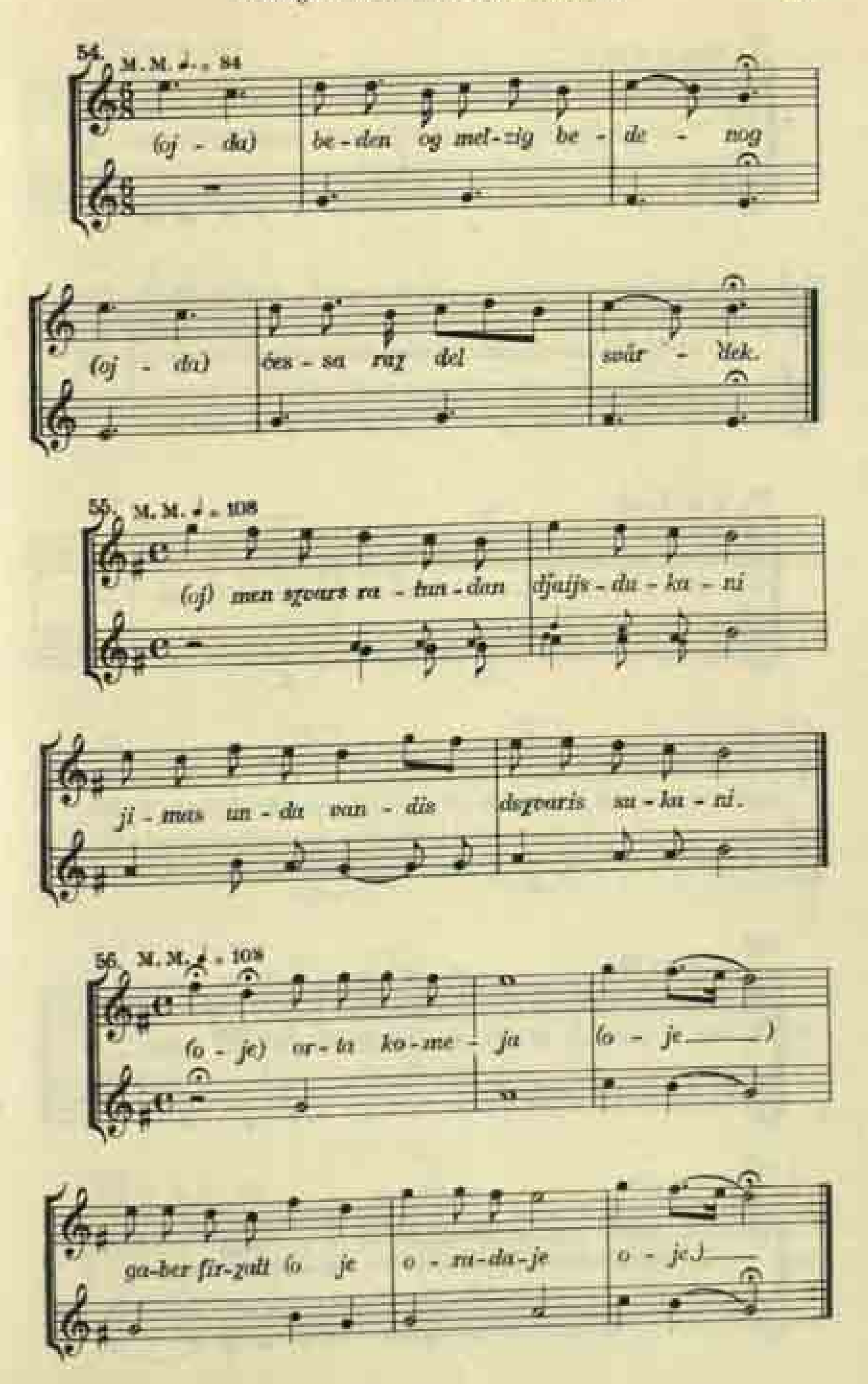



42.
Ph. A. Pl. I. III. M. M. ♩. = 60
o was-serdsche ba-gos-kan (oj-da ri-ra hoj)
af-ter ze-bach ba-xos-ke (oj-da ra-ra-ri-ra)
43. M. M. ♩. = 84
ze karg men ka-ga-ne-ke-ne (oa-re de ri-ra ri-ra-ra
hoj oj oa-ra-da ri-ra-ra oa-re-de ri-ra ri-ra-ra hoj)
44. M. M. ♩. = 96
wo a wo-tar-den de-do a me - la
wo a wo-tar-den de-do wed-še - ni.
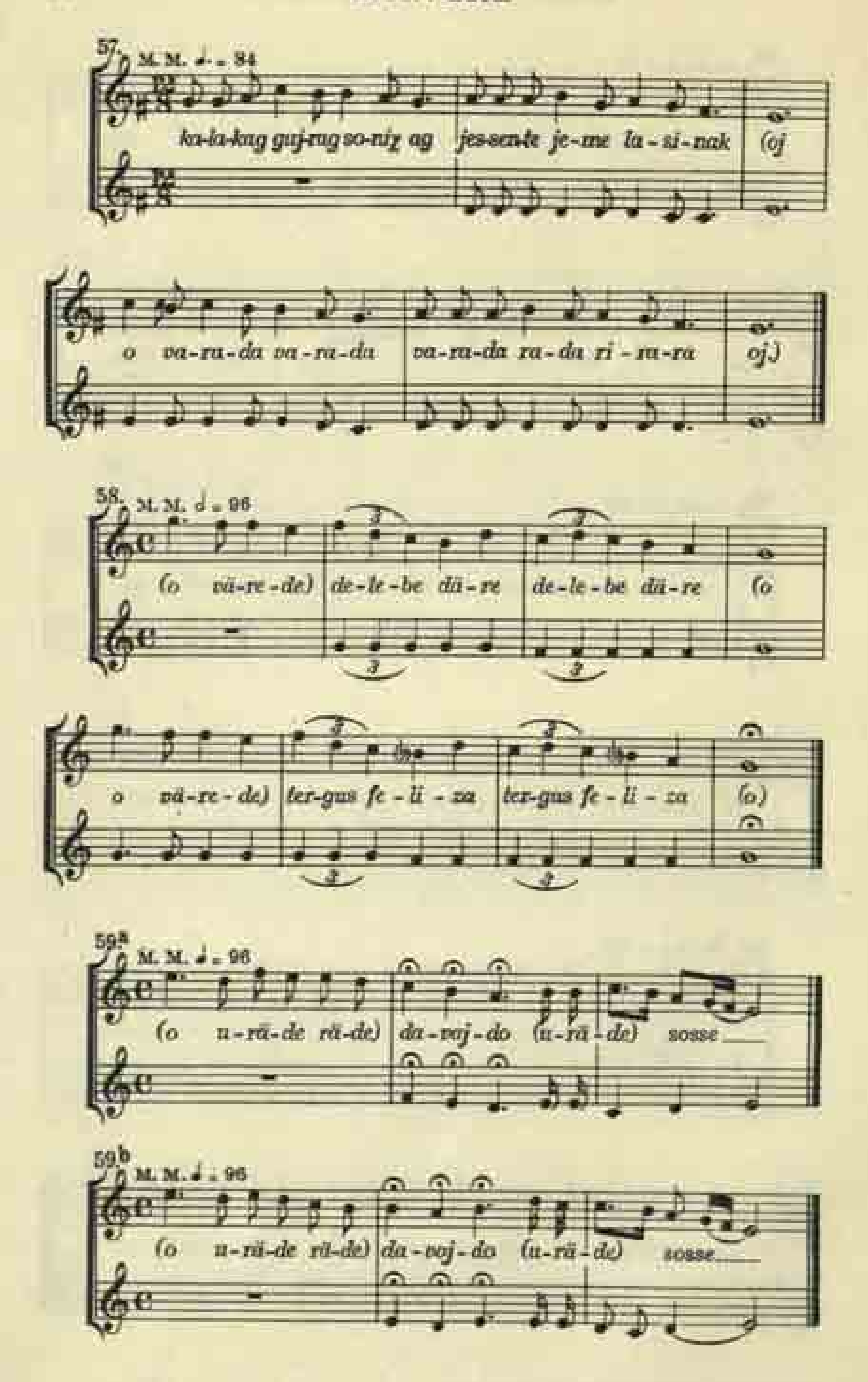

45. M. M. ♩ = 120
Sangoge fi-zau ur-gogme zer-ta - je oj - be zo-fi - ru.
46. M. M. ♩. = 96
Si - zar-za - sak ma - yup (woj ra) ma - yu - qu
ma - de - mer - fid kunte-na (woj ra) ma - yu - qu.
47. M. M. ♩ = 108
(oj wo-rej - dä) jon - fe - zä wen (je o - raj - da
oj wä - raj - da oj o - rej - da) az se - run - djai
(je o - rej - da) känd-ze-män (o - raj - da)
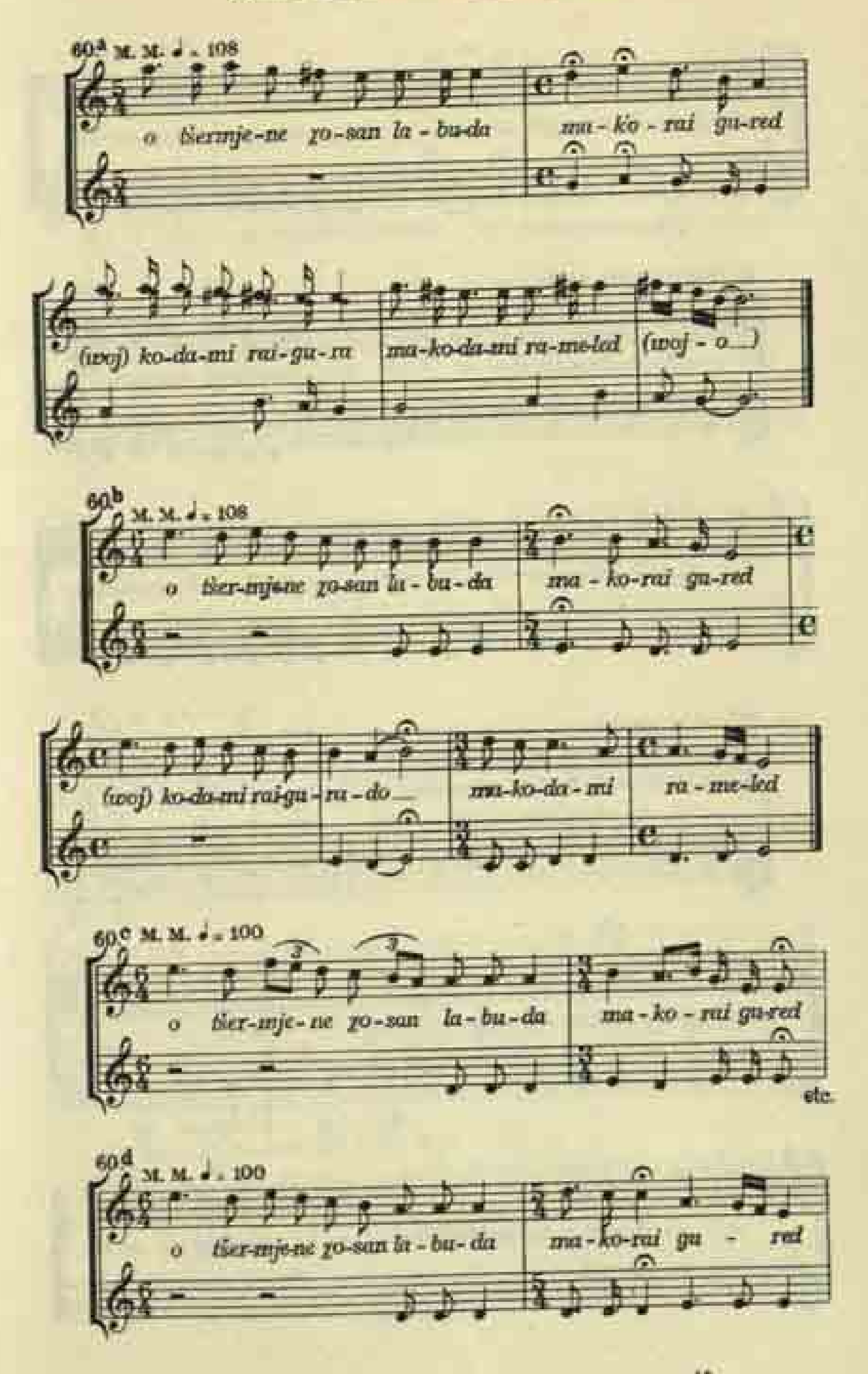

48. M. M. ♩. = 90
(oj - re oj-rej-da hoj hoj va-ri-ra va-ri-ra oj)
vaj da-va La-ba hoj hoj raj - da va-ri-ra hoj)
49a M. M. ♩. = 84
(oj - dam) râ - vaj - dam rat - su ra - ma - bon
(oj - dam) es qam me-zä - dek ze - zor - bon.
49b M. M. ♩. = 84
(oj) ra - vaj - da rat - su ra - ma - bon
(oj - dam) zo - ze va-sal mä - de rat - su. (oj)
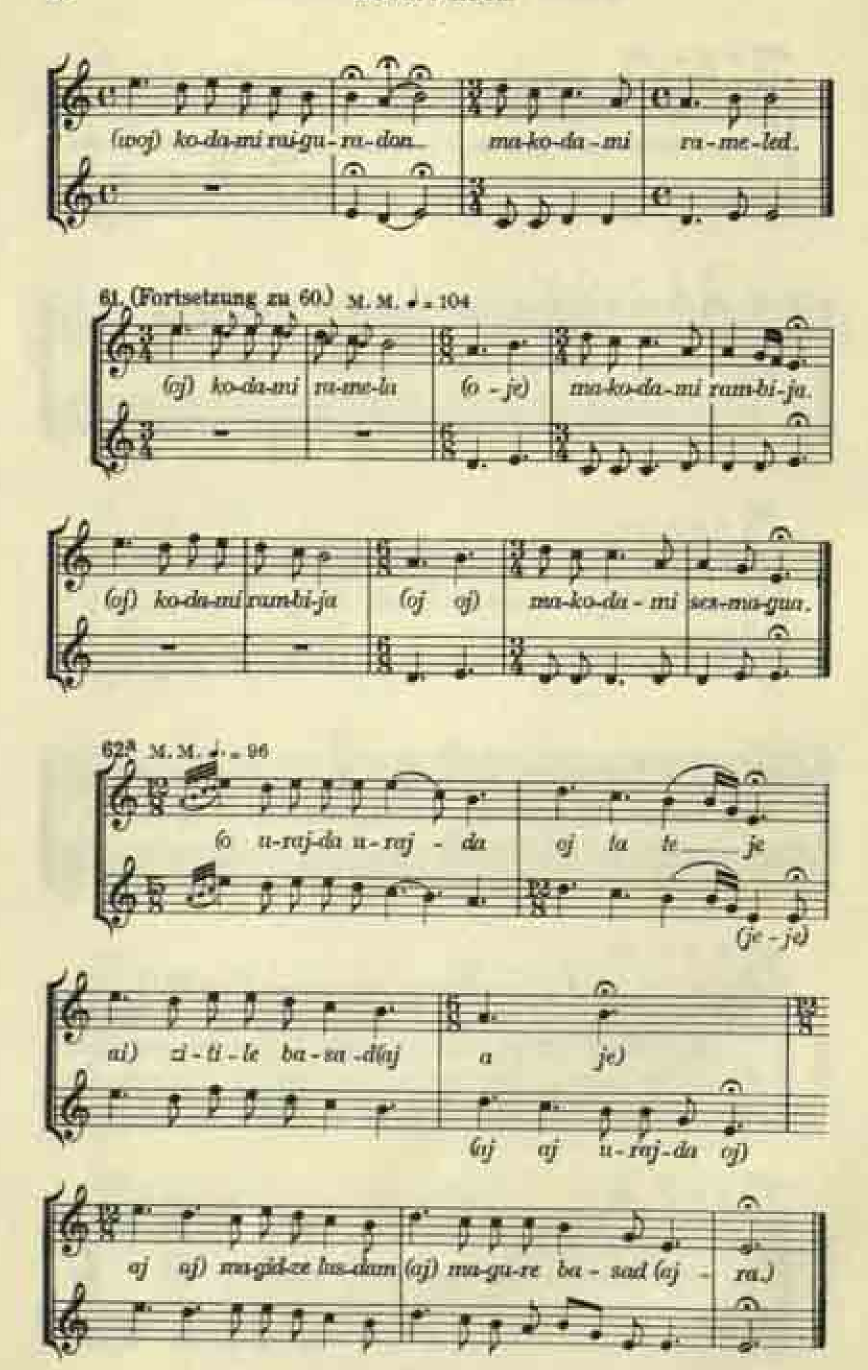

50. M.M. ♩ = 100
(oj de - la) gal - da-men o - ver zo-me-gal zo-me-gal
za - leg - me ba - ka (oj
(oj de - la)
oj de - la de -
li o - de - li o - de - la de - li - vo
de - li - o de - la oj)
51. M.M. ♩ = 116
(oj - ra - da rä - de oj - ri - ra
woj wo - je woj - ra
oj - ra - da ši - va raj - dä wo.)
52. M.M. ♩ = 108
(oj) ze do - ne zeu - gé ne - vaj dun (jeoj
M.M. ♩. = 96
o rej - de jej o - re - ri - ra - rai hoj.)
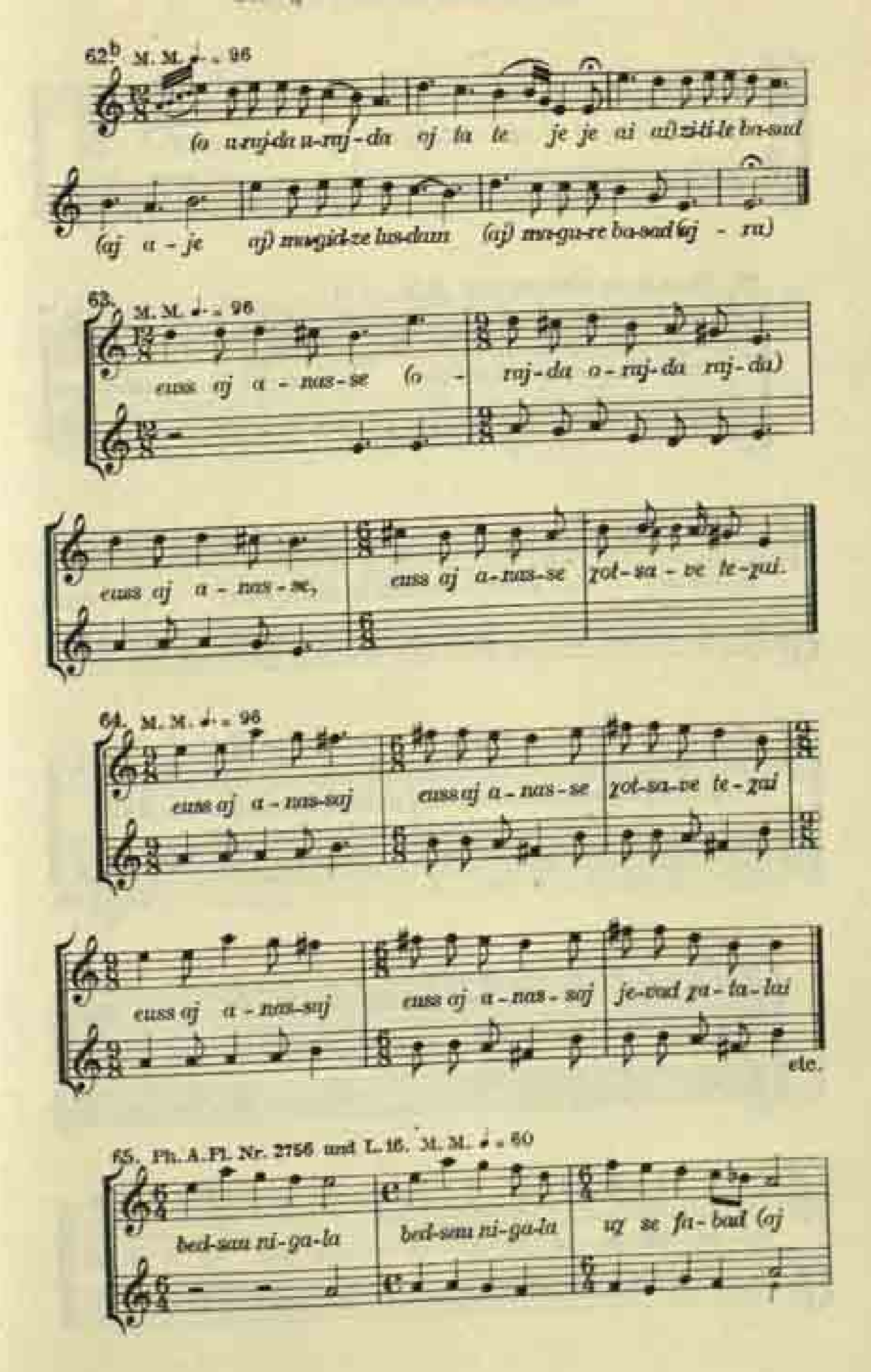

53a
M. M. ♩ = 138
(va - ri va - ra - le) ös - se-djo - se sö - χes go - ton
(va - ri va - ra - le) ös-de-me sal-da-ti ra - ku - tu - - i.
53b
M. M. ♩ = 138
ös - se-djo - se sö - χes go - ton (va - ri va - ra - le)
ös - se-djo - se ma - ku rad-sed sal - dal ma - ko - doi
ös - se - djo - se sö - χes go - ton (va - ri va - ra - le)
(va - ri va - ra - le va - ra - le va - ri ri - ra - ram.)
53c
M. M. ♩ = 138
ös - se-djo - se sö - χes go - ton (va - ri va - ra - le)
ös - se - djo - se sö - χes go - ton (va - ri va - ra - le)
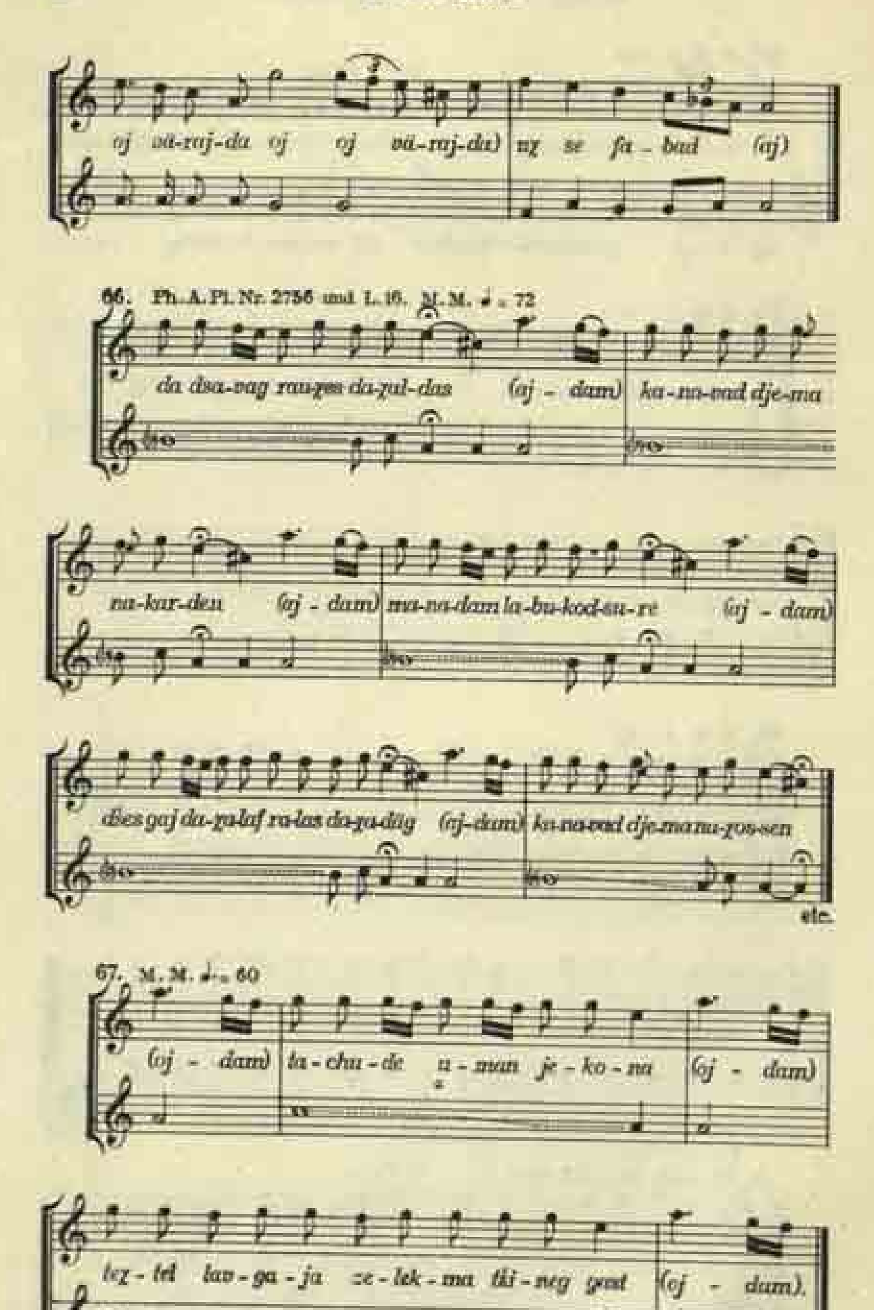

54. M. M. ♩. = 84
(oj - da) be - den og mel - zig be - de - nog
(oj - da) čes - sa raz del swär - lek.
55. M. M. ♩ = 108
(oj) men zvars ra - tun - dan djaijs - da - ka - ni
ji - mas un - da van - dis dsvaris sa - ka - ni.
56. M. M. ♩ = 108
(o - je) or - la ko - me - ja (o - je)
ga-ber fir-zalt (o je o - ra-da-je o - je)
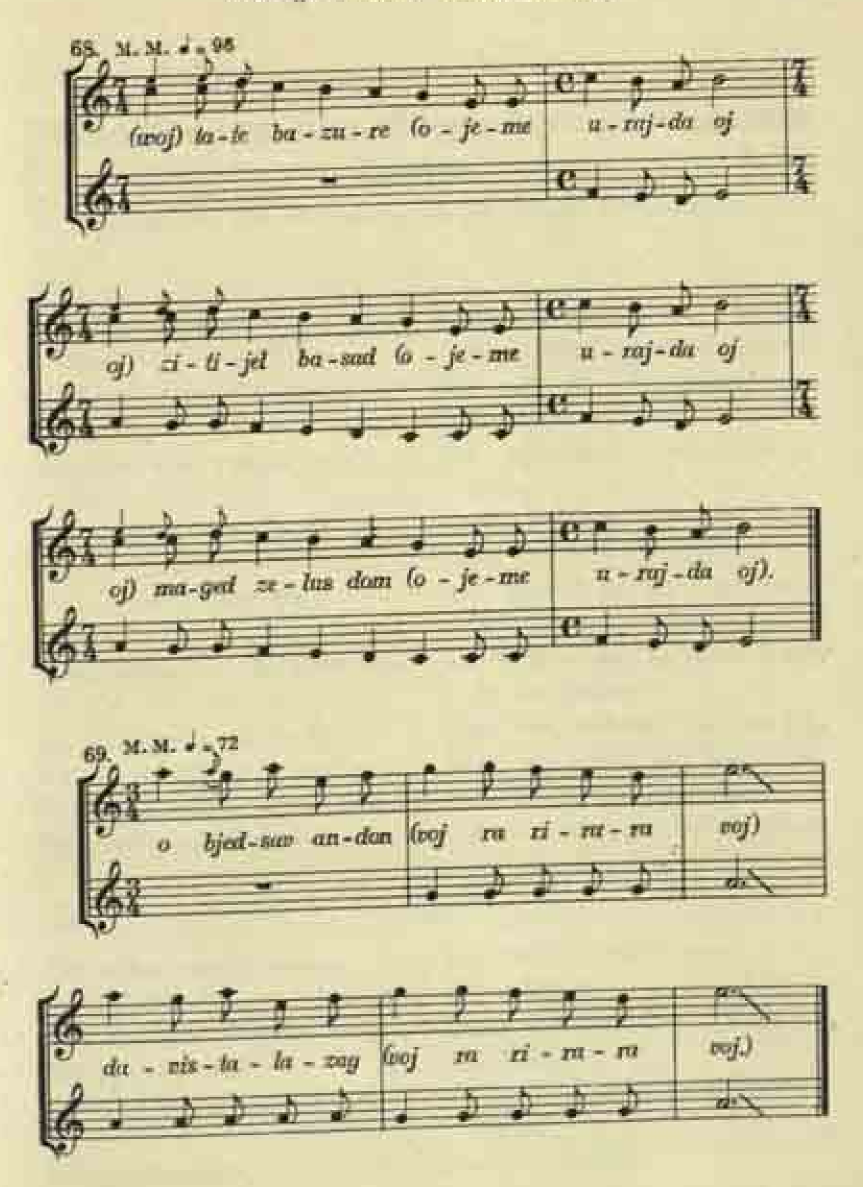

57.
M. M. ♩. = 84
ka-la-kag guj-rug so-niz ag jes-sen-te je-me la-si-nak (oj
o va-ra-da va-ra-da va-ra-da ra-da ri-ra-ra oj.)
58.
M. M. 𝅗𝅥 = 96
(o vä-re-de) de-le-be dä-re de-le-be dä-re (o
o vä-re-de) ter-gus ʃe-li-za ter-gus ʃe-li-za (o)
59a
M. M. ♩ = 96
(o u-rä-de rä-de) da-vaj-do (u-rä-de) sosse
59b
M. M. ♩ = 96
(o u-rä-de rä-de) da-vaj-do (u-rä-de) sosse

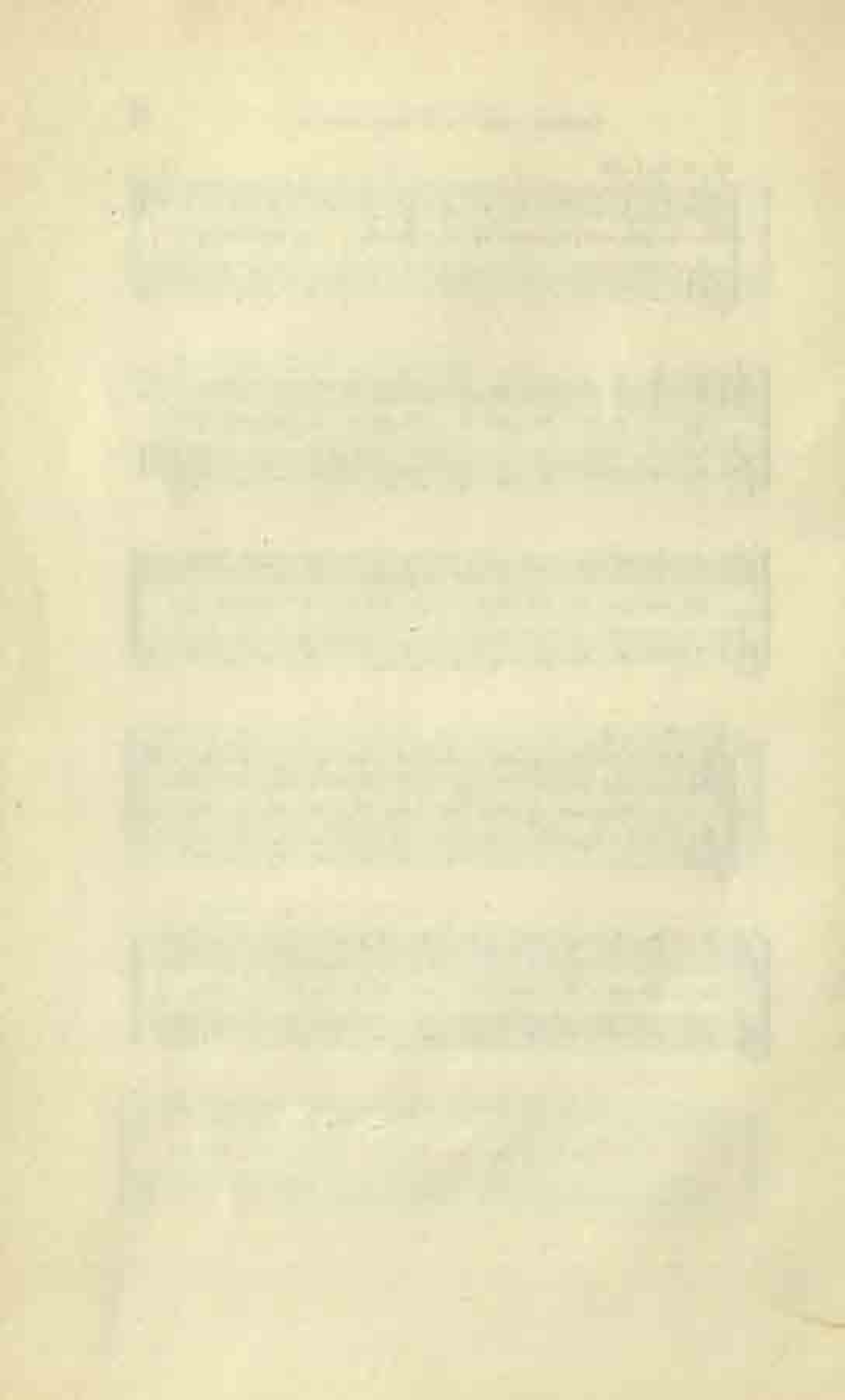

60a M. M. ♩ = 108
o ťiermje-ne ʒo-san la - bu-da ma - ko - rai gu-red
(woj) ko-da-mi rai-gu-ra ma-ko-da-mi ra-me-led (woj - o__)
60b M. M. ♩ = 108
o ťier-mjene ʒo-san la - bu - da ma - ko-rai gu-red
(woj) ko-da-mi rai-gu - ra - do__ ma-ko-da - mi ra - me-led
60c M. M. ♩ = 100
o ťier-mje-ne ʒo-san la - bu - da ma - ko - rai gu-red
etc.
60d M. M. ♩ = 100
o ťier-mje-ne ʒo-san la - bu - da ma - ko-rai gu - red


(woj) ko-da-mi ra-gu-ra-don ma-ko-da-mi ra-me-led.
61. (Fortsetzung zu 60.) M. M. ♩ = 104
(aj) ko-da-mi ra-me-la (o - je) ma-ko-da-mi ram-bi-ja.
(aj) ko-da-mi ram-bi-ja (oj aj) ma-ko-da - mi ses-ma-gun.
62a. M. M. ♩. = 96
(o u-raj-da u-raj - da oj la te je
(je - je)
ai) zi - ti - le ba - za -d(aj a je)
(aj aj u-raj-da oj)
aj aj) ma-gid-ze lus-dam (aj) ma-gu-re ba - sad (aj - ra.)


62b. M. M. ♩. = 96
(o a-raj-da a-raj-da oj la te je je ai aj) zi-il-le ba-sad
(aj a-je aj) ma-gid-ze ba-dam (aj) ma-gu-re ba-sad (aj - ra)
63. M. M. ♩. = 96
euss aj a-nas-se (o - raj-da o-raj-da raj-da)
euss aj a-nas-se, euss aj a-nas-se zot-sa-ve te-zui.
64. M. M. ♩. = 96
euss aj a-nas-saj euss aj a-nas-se zot-sa-ve te-zui
euss aj a-nas-saj euss aj a-nas-saj je-vad za-ta-lai
etc.
65. Ph. A. Pl. Nr. 2756 und L. 16. M. M. ♩ = 60
bed-sau ni-ga-la bed-sau ni-ga-la uz se fa-bad (aj


oj vä-raj-da oj oj vä-raj-da) ny se fa - bud (aj)
66. Ph.A.Pl. Nr. 2756 und L. 16. M.M. ♩ = 72
da dsa-vag rau-ges da-gal-das (aj - dam) ka-na-vad dje-ma
na-kar-den (aj - dam) ma-na-dam la-bu-kod-su-re (aj - dam)
dses gaj da-galaf ra-las da-ga-dög (aj-dam) ka-na-vad dje-ma na-gos-sen
etc.
67. M.M. ♩. = 60
(oj - dam) ta - chu - de u - man je - ko - na (oj - dam)
tez - tel lav - ga - ja ze - lek - ma tši - neg gnt (oj - dam).


68. M. M. ♩ = 96
(woj) ta - te ba - zu - re (o - je - me
u - raj - da oj
oj) zi - ti - jel ba - sad (o - je - me
u - raj - da oj
oj) ma - ged ze - lus dom (o - je - me
u - raj - da oj).
69. M. M. ♩ = 72
o bjed - sur an - don
(voj ra ri - ra - ra
voj)
da - nis - ta - la - zag
(voj ra ri - ra - ra
voj.)



Texte der von den Mingreliern gesungenen Lieder.

Transkription und Übersetzung von **Dr. Robert Bleichsteiner.**

I.

(260)

Turp'av, gaxsous čeens dids bayši,	Holde, gedenkst du, wie wir in unserem großen Garten,
Me da šen, rom ert'ad vtrp'odit'?	ich und du, zusammen uns liebten?
Šen mosc'qvite turp'a vardi,	Du pflücktest eine hübsche Rose,
Gadmomigde saqvarelsa	warfst sie mir, dem Geliebten zu
Da mit'xari: čemo gižo,	und sagtest zu mir: ‚O mein Närrchen,
Čems saxsovrat' hk'ondes esa.	zur Erinnerung an mich sollst du sie haben.'
An šen mašin, ra icodi,	Und was wußtest du damals,
An šen gižma, ra icoda,[1]	oder was wußte ich Törichter,
Rom mag vardze adre čveni	daß früher als diese Rose
Siqvaruli dasč'vneboda.[2]	unsere Liebe verwelkt wäre.

II.

(261)

Jav nana, vardov nana,	*Jav nana, vardov nana,*
Jav naninao.[3]	*iav naninao.*
Nanas getqvi, daizine	Nana ich sage dir, schlaf ein
Šen pač'ač'inao!	du Kleines!
Gap'určk'nulo, glexis švilo,	O Aufgeblähter, eines Bauern Sohn.
Vardov naninao.	*vardov naninao.*

[1] sic! Muß lauten: *An me gižma, ra vicodi*; anders ergibt es keinen Sinn.

[2] sic! *dasč'kveneboda* von *č'knoba* ‚verwelken'.

[3] Singsilben. *Jav* wäre ‚o Veilchen', *vardov* ‚o Rose'. *Nana, nanina* sind Koseworte, womit die Kinder in Schlaf gewiegt werden: *eiapopeia*, russ. *баю баю*.

Dedis mkerdši migignia	An der Mutter Brust
Šen tkbili binao.	hast du einen süßen Zufluchtsort gefunden.
Agre tkbilat', udardelat'	So hat dich süß, sorglos
Ram dagazinao.	etwas eingeschläfert.
Daizine vardov nana	Schlaf ein *vardov nana*
Jav naninao.	*iav naninao.*

(262) III.

Šimindsa č'oxna dauc'qot',	Laßt uns beginnen, den Mais zu graben,
Ert'xmat' ševszaxot' mušuri,	stimmen wir einstimmig das Arbeitslied an,
Egeb mašin dagvavic'qdes,	vielleicht vergessen wir dann,
Rom glexi[1] *vart' ubeduri. (bič'ebo.)*	daß wir unglückliche Bauern sind. (O Burschen.)
Marto čveni'vis ar vmušaobt',	Wir arbeiten ja nicht bloß für uns,
Sxvist'vin[2] *gvmart'ebs samsaxuri;*	einem andern sind wir zu Dienst verpflichtet;
Batoni gvqavs, vart' sac'qali,	wir haben einen Herrn, wir sind bedauernswert,
Upatrono ubeduri! (bič'ebo.)	ohne Herrn (aber auch) unglücklich! (O Burschen.)
Qvela tavši gvičačk'unebs,	Alles rüttelt uns im Kopfe,
Gareše da šinauri;	draußen und daheim;
Cxelsa mic'as urvat albobs	reichlich befeuchtet die heiße Erde
Op'li[3] *čvengan monac'uri. (bič'ebo.)*	der von uns ausgepreßte Schweiß. (O Burschen.)
Čveni šromit' monaqvani[4]	Das durch unsere Mühe erzeugte,
Sxvastan midis saxrdo puri,	zur Nahrung dienende Brot geht zu einem anderen,

[1] Richtig: *glexni.* [2] *sxvisic.* [3] *čveni op'li monac'uri.* [4] *čvenis šap'it' monaqvani.*

Šin col-švils šimšili gviklavs;	daheim tötet uns der Hunger Weib und Kind,
Magram vin miugdos quri? (*bič'ebo.*)	aber wer hört darauf? (O Burschen.)
Mat'sa sarčos[1] *sxva itacebs,*	Ihre Nahrung nimmt ein anderer weg,
Stiris coli uzuzuri,	es weint die Frau mit versiegter Brust,
Šimšilidgan[2] *rʒe ušreba,*	vor Hunger trocknet ihr die Milch aus,
C'ivis švili ususuri! (*bič'ebo.*)	es schreit das schwache Kind! (O Burschen.)

(263) IV.

Miqvars p'acxa me megruli,	Ich liebe die mingrelische Hütte,
Mt'a kortoxzed[3] *c'armodgmuli,*	auf dem Berghügel erbaut,
Up'icro da uqavaro,	ohne Bretter und ohne Schindel,
C'vrili c'nelit' čaxlart'uli.	mit dünnen Ruten geflochten.
Šig lamazi k'alic momca[4]	Darin ist mir auch ein schönes Mädchen gegeben,
Ap'xazurat' t'av-mort'uli.	nach abchazischer Art geschmückt.
Icinodes, varvacobdes	Sie mag lachen, kokettieren,
Da iqos gaxarebuli!	froh möge sie sein!
Saxli minaxavs dadgmuli,	Das Haus habe ich aufgebaut gesehn,
Hk'onda poli molak'uli,[5]	es hatte den Fußboden lackiert,
Magram im saxlši mexovrebi	aber die in jenem Hause Wohnende
Iqo mteri da orguli.	war ein Feind und treulos.

---

[1] *sazrdos.*
[2] *šimšilisgan.*
[3] Bedeutet meinen Gewährsmännern zufolge ‚Hügel'.
[4] Var. *mogeca.*
[5] Vielleicht zu lesen: *molaguli* ‚in Ordnung gebracht'.

(264) V.

Mraval žamier!	Langes Leben!

(265) VI.

Gogov, gogov, ras memduri,	Mädchen, Mädchen, was bist du böse auf mich,
Ras miqureb mag šav-t'valit'?	was blickst du mich an mit diesem schwarzen Auge?
Merc'mune, rom, k'alo, čemebr	Glaube mir, o Mädchen,
Šen aravin šegiqvarebs!	daß keiner dich so lieb hat wie ich!

(266) VII.

Murman, Murman, šensa mzesa,	Murman, Murman, bei deiner Sonne,
Šeni k'ali sxvas umzersa!	deine Frau schaut auf einen anderen!
Colis k'eba ra rigia?	Was für eine Sitte ist es, die Frau zu loben?
Šiga zis k'ali Et'eri,	Darinnen sitzt die Frau Et'eri,
Qeli mouyerebia.	den Hals hebt sie anmutig.
Vin ar icis Goris cixe,	Wer kennt nicht das Schloß von Gori,
Rom camdis mayalia,	da es bis zum Himmel hoch ist,
T'bilis k'alak'i da Sioni,	die Stadt Tiflis und Sion,
Bagrationt'a aageso.	die Bagratiden haben es gebaut.

(267) VIII.

C'aiqvanes T'amar k'ali Ap'xazet'ši, (dieloda)	Sie führten das Mädchen Tamar nach Apchazien,
(Moc'ame xar šen Sak'art'velo).	Zeuge bist du Georgien!
Šaukazmes lurǯa cxeni T'amar k'alsa, (dieloda)	Sie sattelten ein graues Roß für das Mädchen Tamar,
(Moc'ame xar šen Sak'art'velo).	Zeuge usw.

Čixta-kopi daaxures T'amar k'alsa, (dieloda)
(Moc'ame xar šen Sak'art'velo).
Ap'xazet'ši xmals ik'newda T'amar k'alsa, (dieloda)

(Moc'ame xar šen Sak'art'velo).
Imeret'i darčenia T'amar k'alsa, (dieloda)
(Moc'ame xar šen Sak'art'velo).

Sie setzten einen Kopfputz auf dem Mädchen Tamar,
Zeuge usw.
In Apchazien schwang man den Säbel für das Mädchen Tamar,
Zeuge usw.
Imerien ist geblieben dem Mädchen Tamar,
Zeuge usw.

IX.

(268)

Ori k'ali modioda,
Sonia da Maro;
Ert'manet's eubnebodnen:
‚Šen, vin giqvars, k'alo?'
— ‚Me iset'i k'mari minda —

K'ondes sac'vrimalo![1]
Misi navač'ri p'ulebi
Saγamomdin et'valo!'

Zwei Mädchen kamen,
Sonja und Maro;
zueinander sprachen sie:
‚Wen liebst du, o Mädchen?'
— ‚Ich will einen solchen Gatten —
haben soll er einen Kleinhandel!
Seine erhandelten Gelder
will ich bis zum Abend zählen!'

X.

(269)

Qaqačo aqvavebula,
Vardi gašlila, iama.

Rogor mšvidobit' brzandebit'!
Mokit'xva dagvigvianda.

Qaqačo aqvavebula,
Gašlila vardi, iavo.

Lamazo, šeni č'irime,

Lamazo, šent'vis vstiri me!

Der Klatschmohn ist erblüht,
Die Rose hat sich geöffnet, das Veilchen.
Wie befindet ihr euch?
— Die Höflichkeit kam uns zu spät.
Der Klatschmohn ist erblüht,
Die Rose hat sich geöffnet, das Veilchen.
O Schöne, dein Schmerz auf mich!
O Schöne, um dich weine ich!

---

[1] Besser: *sac'vrilmano*.

(270) XIII.

Adek' k'alo, it'amaše,	Steh auf, Mädchen, spiele,
Šen, šen čemo lamazo!	Du, du meine Schöne!
Marusiav, Marusiav,	Marusia, Marusia,
Čituria, Marusia šen!	Vögelchen, Marusia du!

(271) XV.

C'arvel, c'arvel Mtkvris pirsa	Ich ging, ich ging an das Ufer des Kur,
Sevdiani[1] p'ik'rit' gasart'velat';	Um mich traurigen Gedanken hinzugeben;
Ik' veziebdi nacnobs adgils gansasveneblad;	Dort suchte ich einen bekannten Platz, um zu ruhen;
Ik' rbils[2] mdelozed sanugešot' viname cremlit';	Dort auf weichem Rasen benetzte ich mich zum Troste mit Tränen;
Ik'ac qoveli are-mare iqo moc'qenit'.	Dort war auch alles ringsherum voll Melancholie.
Nelat' moyelavs, modudunebs[3] Mtkvari ankara	Still wogt und murmelt der klare Kur
Da mis zvirt'ebši krt'is lažvardi cisa kamara.	Und in seinen Wellen leuchtet der Azur, das Himmelsgewölbe.
Idaqv daqrdobit'[4] qurs ugdebdi me mis[5] čxrialsa,	Auf den Ellbogen gestützt hörte ich auf sein Rauschen,
Da t'valni rbian šorat', šorat', cis dasavalsa!	Und die Augen schweifen weit, weit, bis zum Rand des Horizontes!
Vin icis, Mtkvaro, ras butbuteb, vist'vis ras itqvi?	Wer weiß, o Kur, was du murmelst, wem sagst du etwas?
Mraval droebis moc'ame xar, magram xar utqvi! ...	Ein Zeuge langer Zeit bist du, aber du bist stumm! ...

---

[1] *C'arvel c'qlisa pirsa sevdiani.*
[2] *Ribils.*
[3] *modudune.*
[4] *Idaqv-daqrdnobit.*
[5] *vugdeb me missa.*

XVI.

(272)
Tqem moisxa p'ot'oli,
Ager merc̣xali žyivis,
Bayši vazi oboli
Metis lxenit'a stiris.
Aqvavebula mdelo,
Aqvavebula mt'ebi;
Mamulo saqvarelo,
Šen rodis aqvavdebi?

Der Wald hat sich mit Blättern bekleidet,
Schon zwitschert die Schwalbe,
Im Garten die verwaiste Rebe
Weint vor vieler Freude.
Erblüht ist der Rasen,
Erblüht sind die Berge;
Vaterland, geliebtes,
Wann wirst du erblühen?

XIX.

(273)
K'ali gamididgulda,
Gverdze gadamibrunda.
(ivri ivri ivri k'alo loiso loiso da)
Čit'is kaba davpirdi,
Isev gadmomibrunda.
(ivri ivri ivri k'alo loiso loiso da)
Kidev gamididgulda,
Gverdze gadamibrunda.
(ivri ivri ivri k'alo loiso loiso da)
P'arčis kaba davpirdi,
Isev gadmomibrunda.
(ivri ivri ivri k'alo loiso loiso da.)

Das Mädchen hat mich hochmütig behandelt,
Sie hat mich verlassen.
(*ivri* usw.)
Ein Kattunkleid habe ich (ihr) versprochen,
Da kehrte sie wieder zu mir zurück.
(*ivri* usw.)
Wieder behandelte sie mich hochmütig,
Verließ mich.
(*ivri* usw.)
Ein Seidenkleid versprach ich (ihr),
Wieder kehrte sie zu mir zurück.
(*ivri* usw.)

XX.

(274)
Mraval žamier,
P'merf'ma inebos
T'k'veni sicocxle!

Langes Leben,
Möge Gott gnädig sein
Eurem Leben!

(108) *Megruli simγerebi.* — **Mingrelische Lieder.**

17.

Bedido kučxi bedineri.

Viel Glück mit glücklichem Fuße.

18.

Si čk'imi guri, si čk'imi šuri, si čk'imi guriši mač'uali.

Du mein Herz, du meine Seele, du meines Herzens Verbrennerin.

19.

Lekuriano, aba lekuri genacvale, lekuri-k'ark'ašiano!

Du mit dem Säbel, o geliebter Säbel, du mit Säbel und Scheide!

20.

O laleo, gilavrtat'o xvaleo!

O laleo, wir wollen allein spazieren gehen!

21.

Osa rada čaguna, učongureť xcapuna.

Osa rada čaguna, ohne Zither tanzen sie.

22.

Rat gamačine me γmerťo, rat gamačine?

Warum schufst du mich, o Gott, warum schufst du mich?

T'u gamačine me γmerťo, šen momarčine!

Wenn du mich geschaffen hast, o Gott, so hilf mir!

23.

Cixe, mogikvtes[1] *amšenebeli, šen xar važkacis damγonebeli!*

Turm, sterben soll dein Erbauer, du bist Helden betrübend!

Cixes rat' unda rkinis karebi? Mas unda K'ondes šušabandebi!

Was braucht ein Turm Tore aus Eisen, er soll Glastüren (?) haben!

---

[1] Richtig *mogikvdes*.

Gavstex, gamoval, gaviparebi, sadac didi tqe, davimalebi.	Ich werde dich zerbrechen, hinausgehen und fliehen, wo der große Wald ist, werde ich mich verbergen.

24.

Oisa rada varada, oisa rada švarada,
ov rada ov rada, voisa rada švarada.

315.

Davlev γvinosa kaxursa šen sadγierʒelos!	Ich trinke kachetischen Wein auf dein Wohl!
Mašuγe ʒmobilo, sul gamorcalot'!	Lieber(?) Herzbruder, wir wollen die Seelen tauschen!
Vin icis, ra gvelis an dγes an xvale?	Wer weiß, was uns heute oder morgen erwartet!

316.

Čemo mkvlelo, čemo mc'velo, čemo axlos mezobelo!	Meine Mörderin, meine Verbrennerin, meine nahe Nachbarin!
Rist'vis mogic'qenia, sad xar, čemo samqvarelo!	Warum bist du traurig, wo bist du, meine Geliebte?
Šen rom xeli čamogartvi, gaekara xeli xelsa	Wenn ich dich bei der Hand nehme, Hand auf Hand ruht,
Da mas šemdeg aγara var, rat' čamagde satanʒelsa?	Dann bin ich nicht mehr, was stürztest du mich in (solche) Qual?

317.

Ninas qavda ert'i šašvi, galiaši gamozdili;	Nina hatte eine Drossel, im Käfig gefüttert;
Imas šašvi gaup'rinda, Nina darča moc'qenili.	Die Drossel flog ihr davon, Nina blieb traurig.
Nina, ras mogc'qeniao, šašvi vis ar qoliao?	Nina, was grämst du dich, wer hat nicht eine Drossel gehabt?

(303)

Čonguri Sak'art'veloa,
Čongurs simebi auba,

Daukar nela, nelao!

Ic'vis guli, dedis guli,

Gamop'rinda simqvaruli.

Serzed midis sami mgeli,
Tuč-mokle da kuda-grzeli,

Ert'manet's eubnebian:
Čalas aris lurǯa cxeni;
Ert'ma t'avsa daurbinot',[1]

Orma gavkrat' gavas xeli,

Patrons kaci gaugzavnot',

,Nuγar ginda t'iva-k'eri!'

I.

Die Zither ist Georgien,
Die Zither hat die Saiten gespannt,
Schlage sie leise, leise!

— — —

Es brennt das Herz, das Herz der Mutter,
Es flog hinaus der Geliebte.

— — —

In der Nacht gehen drei Wölfe,
Kurzschnauzige, langschwänzige,
Zueinander sprechen sie:
In der Au ist ein graues Pferd;
Eines wollen wir (sic!) uns auf (seinen) Kopf stürzen,
Wir zwei wollen mit der Tatze auf seinen Hintern schlagen,
Zu dem Besitzer wollen wir einen Mann schicken,
,Du sollst nicht mehr brauchen Heu und Gerste!'

(304)

Sac'qali mela čioda,
Ar momivida ʒilia,
Ert'sa sak'at'mes mivagen,
Gamout'xare ziria:

Ixvsa, batsa da k'at'amsa
Qvelas gavkari kbilia.
Uku vixede, momdevda

Patroni čemze gziria:[2]
Gadmomkra, gadmomisxivla,

II.

Der arme Fuchs klagte:
Nicht kam mir der Schlaf,
Einen Hühnerstall fand ich,
Ich grub ein Loch in den Boden:
Enten, Gänse und Hühner
Erbiß ich alle.
Ich sah mich um, da verfolgte mich
Der Besitzer, der Ausrufer.
Er schlug mich, er pfiff auf mich,

---

[1] *daurbinos.* [2] *Patroni gziris švilia.*

Camdis avaxi tvinia;	Bis zum Himmel ließ ich das Gehirn springen;
Magram tvins vinya čioda,	Aber wer beklagt denn das Gehirn,
Col-švili damrča k'vrivia;	Weib und Kind blieben mir verwitwet;
Colic mals gat'xovdeba,	Die Frau wird bald heiraten,
Oblebic damrča c'vrilia;	Die Waisen blieben mir klein;
Oblebic gaizrdebian,	Auch die Waisen werden heranwachsen,
T'avi davkarge gmiria.	Das Haupt verlor ich als Held.

(305) III.

Mzeo, amodi, amodi,	Sonne geh auf, geh auf,
Nu ep'arebi gorasa.	Verbirg dich nicht hinter dem Hügel.
Sicives kaci mouklavs,	Die Kälte hat einen Mann getötet,
Saċ'yali ager goravsa.	Der Arme wälzt sich schon.
— — — — — — — — —	— — — — — — — — —
Čela mours, moburzansa,	Čela kommt, macht Lärm,
Čelas p'asis mi mučansa?	Wer zahlt für Čela den Preis?
Ašo Čela, si Čerčela,	Hierher Čela, du Čerčela,
Sinžomiže, si ugure!	Du ohne Leber, du ohne Herz!
Sk'an[1] *p'asis mi*[2] *mumčansi?*	Wer gibt mir deinen Preis?
Ašo Čela, kimč'nat'a,	Hierher Čela, beeilen wir uns,
Buskas k'eguoč'išuat'![3]	Wir wollen Buska einholen!

(306) IV.

Melia da mamuli. — Der Fuchs und der Hahn.

Oršabat' dila gat'enda,	Montag graute der Morgen,
Ra avi dari dgebao;	Was für ein schlechtes Wetter erhebt sich;
Is čveni c'uc'ki melia	Jener unser gemeiner Fuchs

---

[1] So statt des falschen „skan" im Texte.
[2] So statt „me" des Textes.
[3] So statt des falschen „K'eguač č'išuat'".

Saomarzed[1] *emzadebao;*
C'avida ik' micuneulda,
Sadac mamali ždebao:
Patara xorci miboze,
Melas gza gaevlebao.

Bereitet sich zum Kampfe;
Er ging, dorthin lief er,
Wo der Hahn sitzt:
Schenk mir kleines Fleisch,
Der Fuchs nimmt den Weg vorbei.

— Šen čems xorcs rogor šeirgeb,
Qels zvali dagadgebao;

— Wie wirst du mein Fleisch genießen,
In der Kehle wird dir ein Knochen stecken bleiben;

Čems patrons kargi t'op'i ak'vs,
Mexicit' gavardebao.

Mein Herr hat eine gute Flinte,
Wie ein Blitzschlag wird sie losgehen.

— Mec kargad vicnob šens patrons,
Ugvars mucelzed gdebao;
T'op'i kačxas ukidia,
Čaxmaxi užangdebao;
T'und muguzali daados,
Mainc ar gavardebao.

— Auch ich kenne deinen Herrn sehr gut,
Er liebt es, auf dem Bauch zu liegen;
Die Flinte hat er an den Haken gehängt,
Das Schloß ist eingerostet;
Wenn er auch Zündkraut darauflegt,
Wird sie doch nicht losgehn.

(307) V.

Ra kargia barišnoba,
Rom ar gat'xovdebodes.
Ert'i gnaxe meti ara,
Guli gana metriala.

Wie gut ist der Mädchenstand,
Weil man nicht heiraten muß,
Einmal sah ich dich und nicht mehr,
Ich wendete mich wieder im Herzen.

— Ra kargia qmac'viloba,
Rom ar gap'uč'debodes.

— Wie gut ist das Junggesellenleben,
Weil man nicht verdorben wird.

[1] *Saomrad.*

Anmerkungen.

I. Gedicht. Soll nach Angabe meiner georgischen Gewährsmänner von Ilia Č'avč'avaʒe sein. Es ist unvollständig, der Text in Zeile 8 verderbt. (Georgisch.)

II. Wiegenlied. Vgl. Deda Ena, Tiflis 1908, S. 274, wo auch die Melodie angegeben ist. Dort lautet das Lied:

Gap'určk'nulo, glexis šwilo,	*Daiʒine, iav-nana,*
Šen pac'ac'inao,	*Vardo nanínao!*
Magre tkbilad udardelad	*Daiʒine, genacvalos*
Ram dagaʒinao!	*Šeni mšobelio;*
Dedis mkerdsa migignia	*Ʒuʒuebši čagielia*
Šen tkbili binao,	*Pac'ac'a xelio;*

Šens važ-kacobas momasc'rebs
Me yvt'is-mšobelio.

Die in II. fehlenden Verse heißen: Schlaf ein, hab' deine Mutter lieb; in die Brüste faßtest du mit der kleinen Hand; möge mich die Muttergottes dein Heranwachsen erleben lassen! (Georgisch.)

III. Das Lied des Bauern (*glexis simyera*), Gedicht von N. Lomauri; vgl. Bunebis Kari. Tiflis 1908, S. 25, 26, von wo auch meine Textnoten stammen. (Georgisch.)

IV. Volkslied, aus zwei ursprünglich nicht zusammengehörigen Teilen bestehend. Zu den ersten vier Versen vgl. Deda Ena, S. 278/279, wo sich noch folgende zwei Zeilen anfügen:

Da misi var mec ert'guli,
Morčili da moqvaruli.

‚Und ihr bin ich auch treu, ergeben und anhänglich.' (Georgisch.)

V. Trinkspruch. (Georgisch.)

VI. Volkslied. (Georgisch.)

VII. Bruchstücke aus P'aliašvilis Oper ‚Abesalom und Et'eri'. Ob Zeile 6 ff. noch dazu gehört, weiß ich nicht. Der Anfang wurde mir von meinen Gewährsmännern folgendermaßen mitgeteilt:

Murman, Murman, šensa mzesa,
Šeni coli ra rigia?

— Ras kit'xulob šen čems cols?
Colis k'eba ra rigia?

‚Murman, Murman, bei deiner Sonne, was hat deine Frau für ein Benehmen?' — ‚Was fragst du mich nach meiner Frau? Wie gehört es sich, eine Frau zu loben?' Vers 6 und 7 wurde mir so gesagt:

Šen xom ici brolis cixe,
Rogore camdis mayalia?

‚Kennst du vielleicht daß Schloß von Kristall, wie es bis zum Himmel hoch ist?' Sioni ist der Dom von Tiflis, der ungefähr in der Mitte der Stadt liegt; dort wird das Kreuz der hl. Nino aufbewahrt. Die Bagratiden sind das alte Königsgeschlecht der Georgier. (Georgisch.)

VIII. Volkslied. (Georgisch.)

IX. Gassenhauer. (Georgisch.)

X. Volksmäßig. Zeile 3, 4 gehört nicht hieher. (Georgisch.)

XIII. Georgisch.

XV. Gedicht von Nikolaus Barat'aschvili, vgl. BK 484. (Georgisch.)

XVI. Aus zwei heterogenen Teilen (1—4, 5—8) zusammengesetzt? Die zweite Hälfte soll von Ilia Č'avč'avaze sein. (Georgisch.)

XIX. Gassenhauer. (Georgisch.)

XX. Trinkspruch. (Georgisch.)

---

17. Hochzeitslied, das beim Einzug der Braut in ihr neues Heim gesungen wird. Vgl. Sbornik materialow Kawkaza, Bd. XVIII 3, 8. (Mingrelisch.)

18. Mingrelisch.

19. Georgisch. Erotischer Nebensinn?

20. Mingrelisch.

21. *Osa rada čaguna* sind Singsilben. Vgl. I Kipšidze, Grammatika mingrel'skago (iwerskago) jazyka. Materialy po jafetičeskomu jazykoznaniju VII. S. Peterburg 1914, S. 236:

Giorgi Papa mazakvali,
Učongurot' maxxapali.

‚Giorgi Papa ist ein Hexenmeister, der ohne Zither tanzt.‘ *Tschonguri*, ein georgisches Saiteninstrument. (Mingrelisch.)

22. Georgisch.

23. Lied von dem Revolutionär Arsena Ʒoržiašvili, der als Attentäter gehängt wurde. Das Lied war unter dem zaristischen Regime verboten. Unter dem Turm ist das Tifliser Gefängnis zu verstehen. Unvollständig. (Georgisch.)

24. Bloße Singsilben.

315. Trinklied. (Georgisch.)

316. Liebeslied. (Georgisch.)

317. Georgisch.

I. (303). Vers 1—3 von Akaki C'ereť eli. Die Strophe müßte lauten:

Čongurs simebi auba,
Daukar nela, nelao!
Čonguri Sak'arť veloa,
Simebi varť čven qwelao.

‚Die Zither hat die Saiten gespannt, schlage sie leise, leise! Die Zither ist Georgien, die Saiten sind wir alle.‘ Zeile 4, 5 Bruchstück aus einem mir nicht bekannten Lied. Zu 6—13 vgl. DE, S. 34 und die Melodie ebenda, S. 274. (Georgisch.)

II. (304). DE S. 35. Nach Zeile 8 findet sich dort noch:

Mxarzed gaedo kombali,
Gať lili šindis ʒiria.

‚Auf die Schulter hatte er einen Knüttel gelegt, geschnitten aus der Wurzel eines Kornelkirschbaumes.‘

III. (305). Zeile 1—4 Georgisch. Vgl. DE S. 7. Das folgende ein mingrelisches Lied, das beim Pflügen gesungen wird. *Čela* und *Čerčela* Namen von weißen Ochsen, *Buska* ebenfalls der Name eines Ochsen. Mein Gewährsmann erklärte *Čerčela* mit georg. *zanto* ‚o Fauler!‘, aber vgl. Kipšidze, a. a. O. im Glossar S. 363.

IV. (306). Vgl. DE 41. (Georgisch.)

V. (307). Gassenhauer. (Georgisch.)

Nachtrag zu den mingrelischen Texten.

Swanische Texte Nr. 11 = Anfang eines bekannten mingrelischen Liedes, das die Fuhrleute beim Antreiben der Ochsen singen (vgl. oben S. 53, III):

O čela,[1] *si čerčela,*[2] *je wawa doš je wawa!*	O Ochse, du weißer! *Je wawa* usw.
O čela, si yuriel,[3] *soša meurk' jo wawa!*	O Ochse, du bist tot, wohin gehst du? *Jo wawa!*

Swanische Texte.

Nr. 27.

Trinklied. Bei A. Dirr ‚Neunzehn swanetische Lieder aus dem Kaukasus'. Anthropos, Bd. IX, 1914, S. 610 f. Der Text, den Dirr aus P'aliaschvilis georgischer Volksliedersammlung genommen hat, stammt aus dem Dorfe Uschkul.

Buba, buba K'ak'učela, buba K'ak'učela!	Onkel, Onkel Khakhutschela, Onkel Khakhutschela!
Bubas araq[4] *zakučela,*[5] *buba K'ak'učela.*	Onkel will Schnaps, Onkel usw.
T'it'a č'ik'a čimi egebin, buba K'ak'učela.[6]	Je ein Glas vor jedem! Onkel usw.

---

[1] *Čela, čelaia* von *če* ‚weiß' = Beiname weißer Säugetiere und Vögel, Qipšidze, Grammatika mingrel'skago (iwerskago) jazyka. S. Peterburg 1914, slowar S. 363.

[2] *Čerčela* = *čela*. Ebda. Nach dem Zeugnis meines mingrelischen Gewährsmannes, des Journalisten Phridon Thophuridze, bedeutet *čela* einen Ochsen oder Büffel von weißer Farbe, *čerčela* = langsam, schwerfällig gehend.

[3] *yuriel* = *yureli* ‚gestorben, tot' von *yura* ‚sterben, Tod'.

[4] *Araq* = Arrak, Schnaps, bei Dirr steht das Deminutiv *arqil* ‚Schnäpschen'.

[5] *Xakučela*; *xaku* ‚er will' von *li-kwed* ‚wollen' = mingr. *korSuba* ‚wollen', *oko* ‚er will'. Die Nachsilbe *čela* ist nur des Reimes wegen angehängt.

[6] Dirr: *Čit'a kal'xjids čulalt'ğred, buba K'ak'učela* ‚Trinken wir jeder einen Pokal, Onkel' usw. Es folgt dann noch ein vierter Vers: *eja guli da xola gweri, buba K'ak'učela* ‚dem Herzen wird's angenehm sein' oder vielleicht besser ‚auf den Magen wird es uns guttun'. Herz — swan. *gu*, mingr. *guri*, georg. *guli* — kommt häufig in der Bedeutung ‚Magen, Leib' vor; vgl. georg. *gulis urewa* ‚Unordnung, Übelkeit des Magens'.

Nr. 28.

Hymne an den heiligen Georg.

Vgl. Sbornik materialow ... Kawkaza, Bd. X 2, S. 83ff. Zur Verehrung des heiligen Georg bei den Georgiern und den ihnen verwandten Stämmen vgl. meine Kaukasischen Forschungen, Einl. S. LXff.

Lagušeda,[1] *ja — ǯo-lagušeda,*[1]	Es helfe uns, es möge uns helfen
Iǯgiraga gwišgwe da laigu(r) rašeda.[2]	Unser Georg, sitzend auf dem Wunderroß (?).

Nr. 29.

Das Lied vom unglücklichen Miramgula.

Vgl. Sbornik XVIII 1, S. 91ff. Die Ballade schildert den Tod des jungen Miramgula im Kampfe mit den Osseten und seine Leichenfeier. Nr. 29 bringt wie die meisten der Lieder nur wenige Verse.

Wor dede šin Miramgula,[3]	Wehe deiner Mutter zu Hause, Miramgula,
Dedes isgwa ši ga(r) xorim![4]	Deine Mutter hatte nur dich!
Wo leg čiag jimšiš ladey!	O überall böser Mittwoch!
Miramgula demeg eri.	Miramgula ist nirgends.
Miramgulas Sawid[5] *mečed*[6]	Miramgula alte Osseten (?)
Are, čxara čojidgara.[7]	Achte, neune hat getötet.

---

[1] Von *li-šed* ‚helfen'.

[2] *laigu(r)* von *li-gwere* sitzen (?). *Raši,* das Wunderroß der südkaukasischen Mythen und Märchen. Das Wort geht wohl auf den Namen des Pferdes Rostams — Rachsch — zurück.

[3] Sbornik: *Wo sabrelo Miramgula* ‚o unglücklicher Miramgula'.

[4] Sbornik: *si gar xordäs.* Die mir sonst unbekannte Form *xorim* kann im Sinne kaum von *xordäs* ‚du warst' abweichen.

[5] *Saw* Ossete.

[6] *meči* alt?

[7] Sbornik: *Ara, čxara č'wep'är atkwär* ‚acht, neun Flintenschüsse feuerte er ab'.

Wo leg čiag Sawiš wezden,[1]	O überall böser ossetischer Fürst.
T'wep'ild . . . baržes žawid.[2]	Die Flinte auf der Schulter kam er zu dir.

Nr. 30.

Das Lied von Methkhi.

Zu der Ballade vom Jäger Methkhi, Bethgän, Bethkhil oder Bethkhan vgl. Sbornik X 2, S. 28 f., Sbornik XXXI 4, S. 41 ff., Dirr S. 612 ff. (aufgezeichnet im Dorfe Ec'eri) und Egn. Gabliani, Dzweli da axali Swanethi, Tphilisi 1925, S. 211 ff., wo die beste Fassung enthalten ist. Über den Inhalt des Liedes schreibt Gabliani: ‚Der in diesem Liede erwähnte Bethkhil war ein berühmter Jäger im Dorfe Mulach. Dal, die Göttin der Jagd, liebte ihn, aber er betrog sie und verliebte sich in seine Schwägerin (*rȥali* ‚Frau des Bruders', swan. = *t'elyra*). Um ihn zu bestrafen, schickte Dal einen weißen Steinbock (*žixwi* Steinbock, Tur, *Capra Caucasica* und verwandte Spezies), der ihn in ihre Felsen locken sollte. Als zur Feier des letzten Karnevalstages (*qwelieris ayebis dyesasc'aulze*) die Leute von Mulach und Mužal im Dorfe Žabesch versammelt waren, lief dieser Steinbock Bethkhil zwischen den Füßen durch und floh sodann in die Berge. Bethkhil verfolgte ihn. Der Steinbock führte ihn in ein Gefels, wo nur Raum war, sich mit der rechten Hand anzuhalten und den linken Fuß aufzusetzen. In dieser Lage hielt es Bethkhil bis zur Dämmerung aus, aber dann stürzte er ab und seine Gebeine erreichten die Erde nicht. So furchtbar bestrafte Dal Bethkhil, weil er sie betrogen hatte und verunreinigt durch das Schlafen mit seiner Schwägerin Thamar in die Berge zur Jagd gegangen war.' Zu Dal vgl. A. Dirr, Der kaukasische Wild- und Jagdgott, Anthropos, Bd. XX, 1925, S. 141. Der Jäger hat bei den Swanen vor der Jagd verschiedene Tabus zu halten, er darf keinen geschlechtlichen Umgang pflegen, auch kein Haus be-

[1] *Wezden* ‚Fürst, Herr', tscherkessisch *waden*.

[2] Sbornik: *T'wep' lišklidž baržas xasdün* ‚die geschmiedete Flinte lag ihm auf der Schulter'; *žawid* wohl dialektisch für *ažk'wd* von *lik'zed* ‚kommen'.

treten, in welchem sich eine Wöchnerin oder menstruierende Frau befindet. Nr. 30 bringt nur sechs Verse der langen Ballade.

Met'k'i sabral, Met'k'i ležri,	Unglücklicher Methkhi, bedauernswerter Methkhi,
Leltxa[1] *murgwals žožigena.*[2]	In der Versammlung der Lentecher befandest du dich.
Mešxe mabgar bap kec γwinal . . .[3]	Der schwarze, schlimme Pfarrer einen Krug Wein . . .
Jamγa murgwal namaxžuma![4]	Deshalb die Versammlung unterbrecht(?) nicht!
Jalas Met'k'i zeč'winala.[5]	Methkhi verfolgte ihn (den Steinbock).
Isgwa č'išix xoša kožas . . .	Dein Fuß auf dem großen Felsen . . .

Nr. 31.

Enthält bloße Vokalisen ohne jeden Sinn.

Nr. 32.

Das Lied von der Königin Thamar.

Vgl. Sbornik X 2, S. 33 und 95f., XXXV 1, S. 185f., Gabliani, S. 49f., Dirr, S. 604f. und 608f. Es handelt sich um zwei Bruchstücke einer Legende von der berühmten georgischen Königin Thamara. In dem einen wird Schmuck und Kleidung der Königin geschildert, in dem anderen wird erzählt, wie sie ohne Pferd, Kleidung und Schmuck zurückkehrt. Thamar erwidert auf die an sie gerichteten Fragen, daß sie

---

[1] Lentech, eine Gemeinde im Gebiete des Cchenis-C'qali.

[2] Sbornik II, a. a. O.: *murgwals žowxagena* ‚ich befand mich in der Versammlung'; *li-gne* ‚stehen'.

[3] *Mešxe mabgar ba kec-gine* die Zeile ist stark verderbt. Ich möchte lesen: *mešxe* ‚schwarz', *bap* ‚Priester, Pfarrer', *kec* ‚großer Weinkrug', *γwinal* ‚Wein'. Gemeint wäre dann der beim Totenopfer für den Methkhi (*lip'änal*) dargebrachte Wein.

[4] Sbornik: *Amγa sγ'ai namzäemid murgwals* ‚unterbrecht deshalb die Versammlung nicht!'. *li-šme* ‚unterbrechen'.

[5] Sbornik: *Amis Met'k'i zeč'winala* ‚Methkhi verfolgt ihn'; *ala* ‚dieser' = georg. *am*, *li-č'em* = verfolgen, jagen.

Kopfschmuck, Zaumzeug usw. an verschiedenen Orten zurückgelassen habe. Es scheinen hier Anklänge an das babylonische Epos von Ischtar vorhanden gewesen zu sein. In den zahlreichen Sagen, die von Thamar erzählt werden, finden sich verschiedene Spuren davon, daß die historische Königin in der Volksüberlieferung Züge einer altvorderasiatischen mütterlichen Gottheit angenommen hat. Nr. 32 enthält den Anfang des zweiten Bruchstücks. Das erste beginnt fast stets mit den georgischen Worten *ra wkhnas* ‚was soll ich tun?'.

Horje delo šinar dedp'ali T'amarä,	*Horje delo* die Hände der Königin Thamar,
(wara dela) kaixosruli T'amarä!	Die Kai-Chosrische Thamar![1]

Nr. 33—38.

Enthalten fast durchwegs Begleitsilben ohne Sinn.

Zu verstehen ist in Nr. 33 *anbaw* ‚Nachricht', ‚Kunde', *xew* von georg. *xewi* ‚Schlucht' im Swan. = Gemeinde.

In Nr. 36 *Abxazet'iš yalatio* ‚der Verrat Abchaziens'.

Nr. 39.

Das Lied vom unglücklichen Bären.

Ähnliche, mit dem unsrigen aber nicht identische Lieder in Sbornik X 2, S. 79, ebenda XXXI 4, S. 35—37 und Materialy po jafetičeskomu jazykoznaniju IX (Onian, Swanskie teksty na Lašxskom narečii), S. 85 f.

---

[1] Sbornik II 2, S. 95 lautet der Anfang:

Woriaidäla T'amar dädp'al
T'amarä kailyosä T'amarä
Šinar dädp'al T'amarä
T'amar dädp'al T'amarä usw.

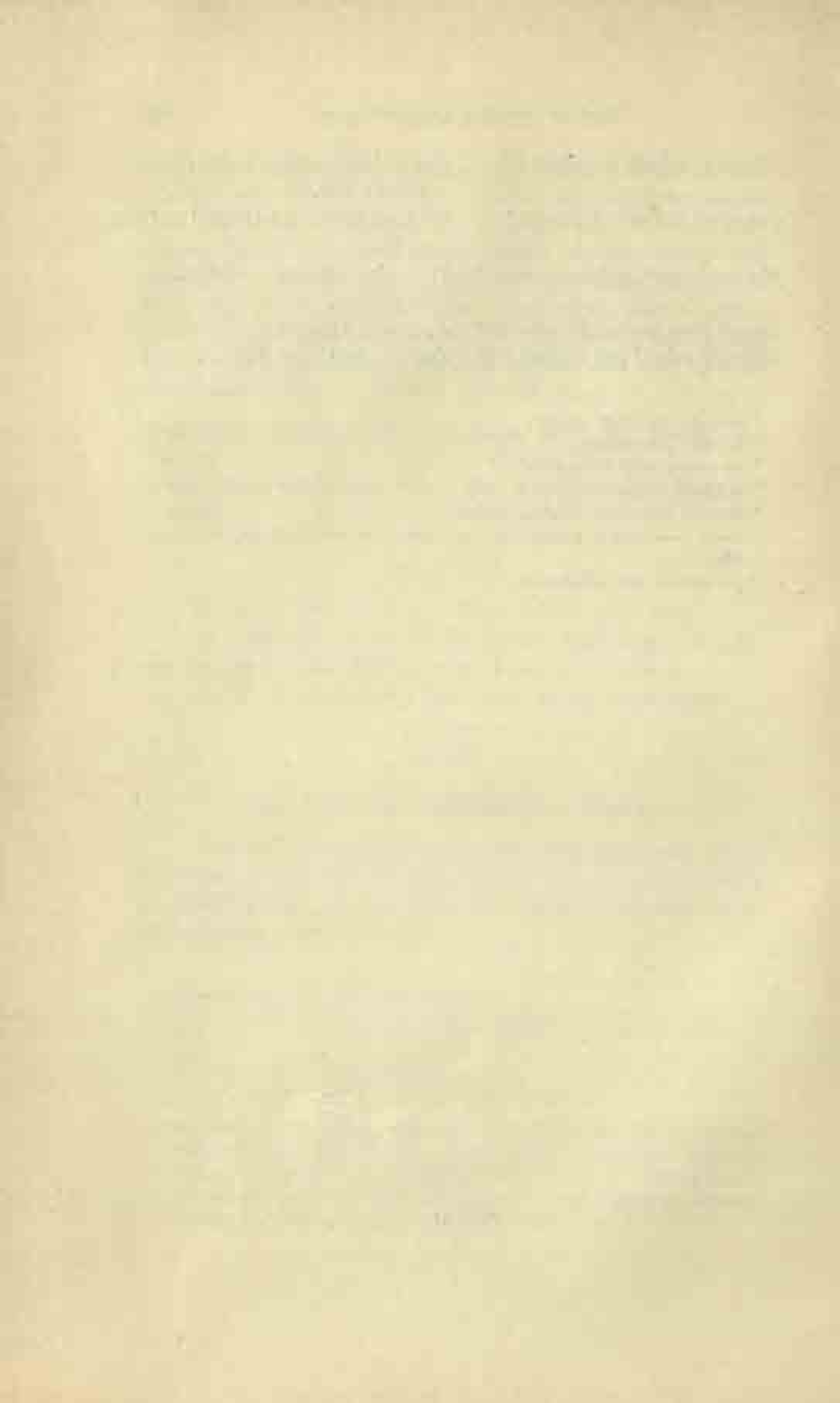
Bei Dirr S. 605 ist die Zeile *k'aixosrula T'amares* mit georg. *omsa morči T'amaro* ‚Hast du den Krieg beendet, Thamara?' übersetzt, wonach *k'aixosrula* eine swanisierte Form des georg. Verbums *srulebа* ‚vollenden' wäre. Ich halte das Wort für eine georgische Adjektivbildung aus dem persischen Königsnamen Kai Chosrau.

Daštuld sabral, daštuld ležri,	Unglücklicher Bär, bedauernswerter Bär,
Jesyrine[1] *mubirt'e*[2] *(i)was,*[3]	Er wird gehen ins Dunkel auf ewig,
Met'zor[4] *mare sgebin leuxwid,*[5]	Der Jägersmann wird ihm begegnen,
Čexad yane godxulds miša(?),[6]	. . . sein Glas(?)
Daštuld sabral gul uldesde(?)[7]	Der unglückliche Bär . . .

---

[1] *Jesyrine* von *li-zi* ‚gehen'.
[2] *mubirir* ‚Dunkelheit'.
[3] *was* doch wohl *iwas* ‚ewig'.
[4] *met'zwär* ‚Jäger'.
[5] *leuxwid* von *lixwie* ‚finden, treffen'.
[6] *čexad yane* mir unverständlich, *godxulds miša* wohl *kal'xild miša* ‚sein Glas'.
[7] *gul uldesde* mir unbekannt.

10. 8. 31.



Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Sitzungsberichte, 205. Band, 2. Abhandlung

Gesänge russischer Kriegsgefangener

aufgenommen von

Robert Lach

korrespond. Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Wien

I. Band:

Finnisch-ugrische Völker

2. Abteilung:

Mordwinische Gesänge

Transkription und Übersetzung der mordwinischen Originalliedertexte von Professor Dr. Ernst Lewy in Berlin

Mit einem Anhang von N. Trubetzkoj: Über die Struktur der mordwinischen Melodien

66. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission

Vorgelegt in der Sitzung am 20. Oktober 1926

1933
Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.
Wien und Leipzig
Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien



Inhalt.

Druck von Adolf Holzhausens Nachfolger in Wien

Die hier vorliegende zweite Abteilung des ersten (die von mir im Auftrage der Akademie der Wissenschaften in Wien während des Sommers 1917 in den österreichischen Kriegsgefangenenlagern Hart und Spratzern aufgenommenen Gesänge der finnisch-ugrischen Völker enthaltenden) Bandes der abschließenden Publikation des damals von mir gesammelten Materials eröffnet die Reihe der (die zweite, dritte und vierte Abteilung des ersten Bandes umfassenden) Untersuchungen der Gesänge der Wolgavölker, unter welchem Gesamtbegriff seinerzeit Castrén die im europäischen Rußland wohnhaften und auch als ‚bulgarische Finnen'[1] (weil sie den letzten Rest der ehemaligen Wolgabulgaren repräsentieren) bezeichneten Stämme der Mordwinen und Tscheremissen zusammenfaßte,[2] zu welchen der Abstammung nach auch die bereits ganz turkisierten Tschuwaschen gehören — sämtliche eben genannten Völker als fleißige, die umwohnenden Russen an Tüchtigkeit nicht selten übertreffende Ackerbauer und Bienenzüchter hervorragend.[3] Die vorliegende Abteilung im speziellen enthält die von mir gesammelten Gesänge der Mordwinen, d. i. jenes Stammes der Wolgavölker, der — zirka 500.000 Köpfe an der Zahl — zwischen Oka und Wolga und am rechten Ufer der letzteren bis Astrachan hinab wohnt und sich wieder in die zwei verschiedene Dialekte redenden Gruppen der Ersa- und Mokša-Mordwinen teilt.[4] Unter der Zahl der mir zwecks Aufnahme ihrer Gesänge zur Verfügung gestellten Gefangenen mordwinischen Stammes waren nur zwei (nämlich Andrej Ruzmanov und Michail Nikiforov Plotin), die Gesänge im Mokša-Dialekte sangen; und auch von diesen bezeichnete sich

---

[1] Vide W. Jochelson: Peoples of Asiatic Russia, 1928, p. 20 ff.

[2] Heute ist die Bezeichnung ‚Wolgavölker' fallengelassen.

[3] Heinrich Schurtz: Katechismus der Völkerkunde, Leipzig, J. J. Weber, 1893, p. 286. Vide auch Jochelson, l. c., p. 20 ff.

[4] Vide Schurtz, l. c., und Friedrich Ratzel: Völkerkunde, 2. Auflage, 2. Band, Leipzig 1895, Bibliographisches Institut, p. 747 und 748, und Jochelson, l. c.

nur der erstgenannte bei Angabe seines Nationales ausdrücklich als Mokša-Mordwine; alle übrigen Sänger mordwinischen Stammes (auch Michail Nikiforov Plotin) bezeichneten sich ausdrücklich als Ersa-Mordwinen.

Was nun die Gefangenen selbst anbelangt, deren Vorsingen ich das in dem vorliegenden Bande gesammelte Material verdanke, so war ihr Nationale, nach der Reihenfolge ihrer Gesänge in den Notenbeilagen geordnet, folgendes:

Nr. 1—12 und 14—24: Andrej Ruzmanov, 39 Jahre alt, aus Levža, wolost (Bezirk) Smolkovo, ujezd (Kreis) Saransk, Gouvernement Penza.

Nr. 13: Stjipan Kavajev, 36 Jahre alt, aus Bolšoj-Makatelem, Bezirk derselbe, Kreis Ardatov, Gouvernement Nišni-Novgorod.

Nr. 25, 26: Andrej Tarasov, 40 Jahre alt, aus Tolkaj, Bezirk Malo-Tolkaj, Kreis Buguruslan, Gouvernement Samara.

Nr. 27, 28: Jakov Korotkov, 35 Jahre alt, aus Tjeplovka, Bezirk Staro-Tjeplovskoje, Kreis Buzuluk, Gouvernement Samara.

Nr. 29: Timofij Njemtsev (kein Nationale vorhanden).

Nr. 30—49: Ivan Simjonovič Jäkämsev, 36 Jahre alt, aus Bolšaja-Kamenka, Bezirk derselbe, Kreis Samara, Gouvernement Samara.

Nr. 50—68: Luka Stjipanovič Itjakov, 33 Jahre alt, aus Sakrätarka, Bezirk Borisoglebsk, Kreis Bugulma, Gouvernement Samara.

Nr. 69—71: Michail Nikiforov Plotin, 32 Jahre alt, aus Novo-Jerimkiro, Bezirk Novo-Bujan, Kreis Stavropolj, Gouvernement Samara.

Von den vorstehend angeführten Gefangenen — ihrem Berufe nach sämtlich Feldarbeiter — waren Jakov Korotkov, Stjipan Kavajev, Andrej Tarasov, Andrej Ruzmanov und Timofij Njemtsev im Lager Spratzern bei St. Pölten, Luka Stjipanovič Itjakov, Michail Nikiforov Plotin und Ivan Simjonovič Jäkämsev im Lager Hart bei Amstetten in Niederösterreich interniert, in welchen Kriegsgefangenenlagern ich denn auch an Ort und Stelle die Gesänge der Gefangenen aufnahm. Wie schon vorhin be-

merkt, gaben sich, mit einziger Ausnahme Andrej Ruzmanovs, der sich ausdrücklich als Mokša-Mordwine bezeichnete, alle eben genannten Gefangenen als Ersa-Mordwinen an (auch Michail Nikiforov Plotin, dessen zwei letzte Gesänge, Nr. 70 und 71, aber — wie aus den Vorbemerkungen Herrn Professors Dr. Ernst Lewy zu seiner Transkription und Übersetzung der Gesänge ersichtlich ist — Merkmale des Mokša-Dialektes zeigen); von Timofij Njemtsev das Nationale aufzunehmen, war mir leider nicht mehr möglich, da er zur Zeit der Aufnahme der Nationalien — beim Abschlusse meiner Arbeiten und bei der Vornahme der phonographischen Aufnahmen der charakteristischesten und musikwissenschaftlich interessantesten Gesänge — nicht mehr im Lager anwesend, sondern behufs Feldarbeit in den Dörfern der Umgebung beurlaubt worden war.

Was die Technik und Methode der Aufnahmen anbelangt, so brauche ich mich hier nicht näher darauf einzulassen, da ich in meinem ‚Vorläufigen Bericht über die Aufnahme der Gesänge russischer Kriegsgefangener' (Wien 1917 und 1918, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, 46. und 47. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission) ausführlich alle einschlägigen Punkte behandelt habe und mich daher hier darauf beschränken kann, auf meine dortigen Ausführungen zu verweisen. Ich muß nur, um Mißverständnissen vorzubeugen, auch hier — wie ähnlich in sämtlichen übrigen Abteilungen dieses wie der folgenden Bände — daran erinnern, daß gemäß einem seinerzeit ausgesprochenen Wunsche des damaligen Vorstandes des Wiener Phonogrammarchivs, weiland Hofrates Professors Dr. Sigmund Exner, und demzufolge gefaßten Beschlusse der Phonogrammarchivs-Kommission der Akademie der Wissenschaften die Notierung sämtlicher durch Phonogrammaufnahmen festgehaltenen Versionen der einzelnen Gesänge einem separaten Bande, der die Wiedergabe der Phonogramme sämtlicher in den Sommern 1916 und 1917 phonographisch aufgenommenen Gesänge aller damals von mir untersuchten Völker (finnisch-ugrische, turk-tatarische und Kaukasusvölker) unter dem Titel ‚Phonographierte Gesänge russischer Kriegsgefangener' vereinigen wird, vorbehalten bleibt, und daß daher die in den Notenbeilagen der hier vorliegenden Abteilung des ersten Bandes verzeichnete Sammlung mordwinischer Ge-

sänge nicht die in den Platten des Phonogrammarchivs fixierten Varianten enthält. Um aber bei jenen Gesängen, von denen auch phonographische Aufnahmen gemacht worden sind, auch auf die in den diesbezüglichen Platten des Phonogrammarchivs festgehaltenen Varianten hinzuweisen, ist durch einen entsprechenden Vermerk: ‚Ph. A. Pl. Nr. ...' über dem Anfange der Melodie der betreffenden Nummer der Notenbeilagen auf die korrespondierende Platte des Phonogrammarchivs verwiesen, so daß der kritische Leser jederzeit in der Lage ist, die hier in den Notenbeilagen verzeichnete Version des betreffenden Gesanges mit seiner phonographisch festgehaltenen Variante zu vergleichen. Daß die einzelnen Varianten eines und desselben Gesanges sowohl hinsichtlich der Tonlage als der Melodieschritte als auch der rhythmischen Struktur und Architektonik gelegentlich nicht unwesentlich voneinander abweichen, ist bereits in den anderen Abteilungen dieses ersten Bandes wie auch in denen der übrigen Bände erwähnt worden und gilt natürlich genau so auch für die mordwinischen Gesänge.
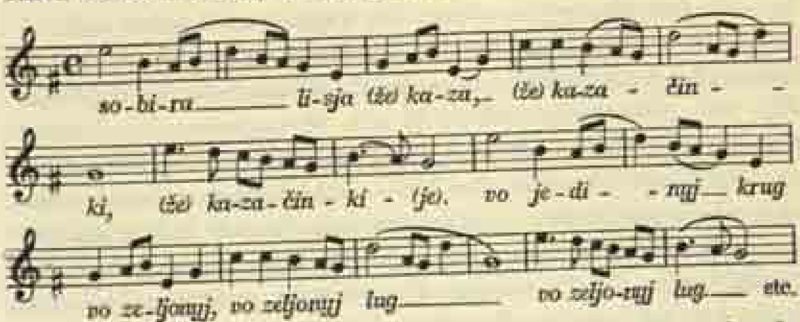
Analog verhält es sich auch mit der Vortragsweise. Wie bei den in den übrigen Bänden und Abteilungen dieser Bände besprochenen Völkern, so erfährt auch bei den Mordwinen die Aussprache der einzelnen Worte, Silben, Vokale und Konsonanten im Gesange häufig nicht unwesentliche Veränderungen, insofern Vokale am Auslaute des einen und am Anlaute des nächsten Wortes miteinander verschmelzen und demgemäß zwei im Schriftbilde getrennte Silben auf einen einzigen Ton vereinigt, weiters auslautende Vokale oder mouillierte Konsonanten eventuell auf zwei Töne ausgedehnt, bzw. verteilt werden können, so daß also z. B. auslautendes j, ń, ś, l', t' u. dgl. als ji, ni, si, li, ti usw. gesungen werden, auf Konsonanten, speziell Liquidae wie l, m, n, r u. dgl., sowie Halbkonsonanten wie j Töne oder sogar ganze Tongruppen gelegt werden können, ebenso wie andererseits auch v stets vokalisch als u gesungen wird und natürlich demgemäß auch einen eigenen Ton oder eine ganze Tongruppe erhalten kann, so daß also z. B. Worte wie ‚matidevs' nicht drei-, sondern viersilbig gesungen werden. Wo also in den Notenbeilagen über einer scheinbar einzigen Silbe oder einem einsilbigen Worte mehrere Noten stehen, ist dies dann stets so zu verstehen, daß in dem

betreffenden Worte oder der betreffenden Silbe der Konsonant, über dem der scheinbar überzählige Ton steht, beim Gesang halbkonsonantisch, bzw. halbvokalisch ausgesprochen wurde, so daß die eine Silbe in zwei zerdehnt wurde. Wie bei den Kaukasusvölkern werden ferner auch bei den Mordwinen im Gesange häufig Vokalisen: bloß zum Singen bestimmte, ganz sinnlose Silben, eingeschoben oder Vokale des betreffenden Wortes durch solche angehängte Silben derartig zerdehnt, daß das Wort oft gar nicht mehr zu erkennen ist. Ein besonders charakteristisches Beispiel in dieser Hinsicht ist Nr. 27 der Notenbeilagen, das solche Einschiebungen in hervorragendem Maße zeigt; alle diese eingeschobenen Silben sind in diesem wie in anderen Beispielen unter den Notenbeilagen durch Klammern als solche rein gesanglichen Zwecken dienende Einschiebsel ersichtlich gemacht. Was hier vor allem interessant ist, das ist die merkwürdige Erscheinung, daß, um die für den Gesang nötige Dehnung der Silbe zu erzielen, der Sänger nach einem eingeschobenen Vokal die letztvorangegangene Silbe wiederholt, so daß eine Reduplikation entsteht: vgl. Nr. 27: ‚vo-ej-voronti' (statt: ‚voronti'), ‚ejo-ej-ejoranti' (statt: ‚ejoranti'), ‚sal-e-salama' (statt: ‚salama'), ‚sa-ej-salamsta' (statt: ‚salamsta'), ‚če-ej-čekargas' (statt: ‚čekargas'), ‚o-oj-ortanza' (statt: ‚ortanza'), ‚pi-e-pinenza' (statt: ‚pinenza'), ‚ma-e-maruša' (statt: ‚maruša'), ‚la-e-labuša' (statt: ‚labuša') usw. (Allerdings tritt speziell in diesem Falle noch ein weiteres Moment hinzu: wie wir nämlich weiter unten hören werden, ist hier als Grundmotiv der Litanei das Motiv eines russischen Volksliedes benutzt, dessen ersten Takt der mordwinische Sänger nach echt mordwinischer Weise litaneienartig fortwährend wiederholt und dessen Melodie er statt des russischen Textes einen mordwinischen unterlegte. Nun passen sich aber Rhythmus und Melodie des russischen Volksliedes begreiflicherweise nicht völlig dem nach ganz anderen Prinzipien erfundenen Metrum des mordwinischen Volksliedes ohneweiters an, und es ergaben sich daher für den Sänger beim Vortrage seines Liedes verschiedene rhythmische Lücken: leere Stellen, die er ausfüllen mußte, um den Gang der Melodie nicht zu unterbrechen, für die ihm aber nach dem Metrum des mordwinischen Textes keine Silben und Worte zur Verfügung standen. Er behalf sich nun in dieser seiner

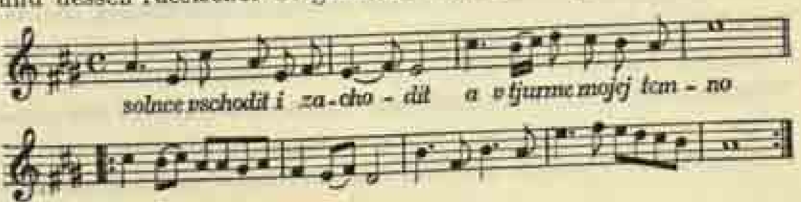
Not damit, daß er durch Dehnung der Vokale, Einschiebung der gebräuchlichen Vokalisationssilben und Wiederholung der letzten Silbe die infolge der Diskrepanz der russischen Melodiestruktur und des mordwinischen Metrums entstandenen Lücken ausfüllte.) Wir haben in diesen auf solche Weise produzierten Reduplikationen ein typisches Beispiel jener auf Grund des ‚psychischen Trägheitsmomentes‘ erwachsenen Entstehung der Reduplikation vor uns, wie ich sie in meiner Abhandlung ‚Das Konstruktionsprinzip der Wiederholung in Musik, Sprache und Literatur‘ — Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, 1925 — eingehend verfolgt und ausführlich erörtert habe. Daß endlich, ganz ähnlich wie bei den in den übrigen Bänden und Bandabteilungen der vorliegenden Publikationsserie behandelten Völkern und Stämmen, so auch bei den Mordwinen ein beliebtes Mittel, den Fluß der musikalischen Melodie mit dem Metrum des Textes in Einklang zu bringen, die Einschaltung von Vokalen oder ganzen Silben in die Mitte der Textsilben (vgl. z. B. Nr. 2 der Notenbeilagen: ‚kolema‘ statt: ‚kolma‘, ‚draneśniknza‘ statt: ‚dranśniknza‘, ‚melenekonza‘ statt: ‚melnekonza‘, ‚erezen‘ statt: ‚erzen‘ oder — in Nr. 8 —: ‚kudenat‘ statt: ‚kudnat‘, ‚neškenat‘ statt: ‚nešknat‘ usw.) oder das Anhängen solcher Vokale oder Silben an das Ende der letzten Silbe (so besonders beliebt: angehängtes e, vgl. z. B. Nr. 2: ‚ere‘ statt: ‚er‘, ‚vede‘ statt: ‚ved‘, ‚varžosine‘ statt: ‚varžosin‘, ‚mone‘ statt: ‚mon‘ u. dgl.) ist, ebenso wie umgekehrt das Verschlucken einzelner Vokale oder ganzer Silben, so daß beispielsweise zwei, ja sogar drei Silben des Schriftbildes beim Singen auf einen einzigen Ton zusammengezogen werden, brauche ich hier nicht mehr näher auszuführen, da ich sowohl in meinen ‚Vorläufigen Berichten‘ über die Aufnahmen von 1916 und 1917 wie auch in den übrigen Abteilungen der einzelnen Bände der hier vorliegenden Publikationsserie alle diese Gesangspraktiken ausführlicher erörtert habe. Wenn also in den in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen zwei oder mehrere Silben unter einem einzigen Melodietone stehen, so hat man stets ein derartiges Verschlucken der Silben anzunehmen.

Es ist vorhin von der Entlehnung eines russischen Volksliedes die Rede gewesen. Ich habe schon in der ersten Abteilung des ersten Bandes, bei der Besprechung der syrjänischen Ge-

sänge, auf das häufige Vorkommen von Entlehnungen aus dem russischen Volkslied oder gelegentlich sogar aus der russischen Kunstpoesie hingewiesen, sei es, daß eine russische Volkslied-melodie mit unterlegtem syrjänischem Text (der auch die direkte Übersetzung eines russischen Textes, oft aber ein ganz anderer, selbständiger, ursprünglich zu einer syrjänischen Weise erfundener Text sein kann) gesungen wird, sei es, daß der Sänger einen ihm auf irgendeine Weise zugekommenen Volks- (oder auch Kunst-)liedtext ins Syrjänische übersetzt und nun diesen neuen Gesangstext irgendeiner nächstbesten beliebigen syrjänischen Originalweise anpaßt. Ganz analog verhält es sich nun auch mit dem mordwinischen Volksgesange. Auch hier werden russische Volksliedmelodien mit einem unterlegten mordwinischen Texte als mordwinische Volkslieder gesungen: ein besonders charakteristisches Beispiel in dieser Hinsicht ist Nr. 27 der Notenbeilagen, deren Grundmotiv der Anfangstakt eines russischen Volksliedes ist, das folgendermaßen lautet:



Umgekehrt finden sich aber auch natürlich ebenso häufig Fälle, wo die Texte russischer Volks- (aber auch Kunst-)lieder ins Mordwinische übersetzt und mordwinischen Weisen unterlegt werden. Ein besonders markantes Beispiel in dieser Hinsicht ist der Text von Nr. 68 der Notenbeilagen, der die Übersetzung eines Gedichtes von Maxim Gorkij (aus dessen Dichtung ‚Nachtasyl‘) ist und dessen russischer Originaltext auch eine eigene Melodie hat:



Ebenso sind auch die Texte von Nr. 41—44, 46 und 65 der Notenbeilagen Übersetzungen russischer Originaltexte, worauf mich drei, mir im Lager Hart sehr wertvolle Dolmetscherdienste leistende, aus sehr guten Petersburger Familien stammende und vielseitig gebildete Studenten beim Niederschreiben der ihnen von den mordwinischen Sängern gegebenen russischen Übersetzung der mordwinischen Gesangstexte sofort aufmerksam machten, ebenso wie sie mir bei Nr. 68 auch Gorkij als Autor der russischen Originaldichtung nannten. Doch bilden solche Fälle von Entlehnungen wie die eben besprochenen in der Masse der mordwinischen Gesänge immerhin doch nur Ausnahmen; der weitaus überwiegende Großteil der nachfolgend in den Notenbeilagen zusammengestellten Gesänge sind auch hinsichtlich ihrer Texte echte, autochthon-mordwinische Originalweisen; die am Kopfe der Melodienotierungen angebrachten Vermerke: ‚Wiegenlied‘, ‚Mädchenlied‘, ‚Lied der Alten an Feiertagen‘, ‚Burschenlied‘ usw. verdanke ich der Angabe der betreffenden Sänger, die beim Vortrage ihrer Lieder nicht ermangelten, mich durch die Dolmetsche aufmerksam machen zu lassen, das jetzt folgende Lied sei ein Kinderlied, ein Rekrutenlied usw. Überhaupt liebten es die Gefangenen, die Anlässe, näheren Umstände, Art und Weise des Vortrages der einzelnen von ihnen mir vorgesungenen Lieder eingehender zu beschreiben, und ich verzeichnete — schon aus dem Grunde folkloristischen und ethnologischen Interesses — alle diese Angaben auf das sorgfältigste. Mit besonderer Feierlichkeit und förmlicher Andacht ließ mich Andrej Ruzmanov namentlich auf das in Nr. 10 der Notenbeilagen verzeichnete Neujahrslied ‚Kalada‘ aufmerksam machen, das er als einen Rest uralter, noch aus heidnischer Zeit stammender Gesänge seiner Vorfahren und in die urälteste Zeit des mordwinischen Stammes zurückreichend bezeichnete.

Wenden wir uns nun aber von diesen einleitenden Bemerkungen dem eigentlichen Gegenstand und Kernpunkt unserer Betrachtung: der musikwissenschaftlichen Untersuchung der in den Notenbeilagen verzeichneten Gesänge zu, so ergibt sich schon auf den ersten Blick, daß — zum Unterschied von den verschiedenen und mannigfaltigen Typen, die uns in den Gesängen der Wotjaken und Tscheremissen entgegentreten — die mordwinischen Gesänge mit nahezu geisttötender und ermüdender

Einförmigkeit überall und immer wieder nur einen einzigen Typus zeigen: den des Litaneienprinzips. Ein und dasselbe Motiv einiger weniger Töne wird unzählige Male zu immer neuen Textworten wiederholt. Vom musikalischen Standpunkt aus ließe sich daher von einem solchen Gesang durch die einmalige Aufzeichnung des Litaneienmotivs, aus dessen fortwährender Wiederholung sich der Gesang aufbaut, ein genügendes Bild geben; wenn ich dennoch in der vorliegenden Arbeit (wie ähnlich übrigens auch in der ersten Abteilung des ersten Bandes bei der Aufzeichnung der Syrjänengesänge) von den meisten Liedern sämtliche Verse oder wenigstens deren eine große Anzahl mit ihrer Weise gebracht habe und demgemäß ein und dasselbe Litaneienmotiv in Dutzenden von Takten immer wieder wiederholen mußte, so war der Grund dieser für den Musiker beim ersten Anblick vielleicht anscheinend überflüssigen Wiederholung und umständlichen Notierungsweise der, daß, wie die genaue Betrachtung der in den Notenbeilagen notierten Beispiele zeigt, doch in Wirklichkeit das Motiv nicht in allen Versen gleichmäßig und ganz unverändert wiederholt wird, sondern je nach dem Metrum und dem in diesem gelegentlich wechselnden Flusse der Akzente sowie dem Wechsel der betonten und unbetonten Silben rhythmisch und gelegentlich auch melodisch kleine Veränderungen erfährt, so daß, je nach der Zahl und Fülle der Silben und Worte, die in einem solchen musikalischen Litaneienvers, d. h. in einem solchen Einzelgliede der Litanei, unterzubringen sind, auch der rhythmische Bau des einzelnen Gliedes wechseln kann: nachdem die ersten Verse gleichförmig das Motiv z. B. im $^4/_4$-Takte gebracht haben, kommt plötzlich ein Glied im $^5/_4$- oder $^6/_4$- oder $^7/_4$-Takte, oder es kommen Glieder mit ganz irrationalen rhythmischen Maßen ($^7/_8$, $^{11}/_8$, $^{13}/_8$, $^{15}/_8$ u. dgl.), oder es können die einzelnen Glieder in ihren rhythmischen Maßen überhaupt fortwährend wechseln, so daß jedes solche Glied in einem anderen ‚Takt' notiert werden muß. Eben in diesem rhythmischen Variieren, dem (allerdings in sehr bescheidenem Maße) auch ein leichtes melodisches Variieren korrespondiert, insofern einzelne Töne des Litaneienmotivs verändert werden, mehrere Tonwiederholungen durch einen einzigen längeren Ton oder umgekehrt dieser durch jene ersetzt werden können — eben darin kommt das eigentlich Musikalisch-

Schöpferische der mordwinischen musikalischen Volkspsyche zum Ausdruck. Denn trotzdem fortwährend eine und dieselbe kurze Formel einiger weniger Töne etwa in der Ausdehnung eines unserer Takte wiederholt wird, erfordert doch beim Vortrage des Gesanges die fortwährende Rücksichtnahme auf die im Metrum des Textes wechselnden Akzente, bzw. betonten Silben eine stete Anpassung der musikalischen Rhythmik und Architektonik an die Metrik des Sprachtextes und damit auch eine Anspannung der sozusagen künstlerischen Aufmerksamkeit und Potenz des Sängers. Daher lassen sich viele, ja die meisten dieser Gesänge nicht einfach dadurch wiedergeben, daß man, etwa wie ein Mathematiker irgendeine Formel niederschreibt, aus der sich der ganze weitere Verlauf, Gang und die Entwicklung des gesamten Gedankengespinstes sozusagen automatisch von selbst abwickelt, so auch das im ersten Verse einsetzende Litaneienmotiv gleichsam als die Grundformel der ganzen musikalischen Rechnung hinschreibt; denn in den folgenden Versen oder Litaneiengliedern erfährt dieses Grundmotiv rhythmisch und bisweilen auch melodisch eine oder mehrere, gelegentlich sogar fortwährend wechselnde Veränderungen, die alle durch den wechselnden Akzentfluß des Metrums bedingt werden, so daß also jemand, der die Sprache und damit auch die richtige Betonung der Worte nicht kennt, absolut nicht imstande wäre, auf Grund der ihm bekanntgegebenen Litaneienformel des ersten Verses nun auch, durch bloß mechanisches, gleichförmiges Wiederholen dieses Motivs, die Weise zu den übrigen, im weiteren folgenden Gliedern zu liefern. So wäre es z. B. mir bei jenen Beispielen in den Notenbeilagen, bei denen ich nur zu den ersten Versen die Weise notierte und dann bei den späteren Versen die Melodienotierung abgebrochen hatte, da sich nichts Weiteres für den Musikwissenschafter Interessantes ergab, insofern dieselbe eintönige Litaneienformel unzählige Male nahezu unverändert wiederholt wurde, direkt unmöglich, jetzt nachträglich zu den weiteren, musikalisch von mir nicht mehr aufgenommenen Versen die Melodienotierung durch Unterlegung der fortwährend wiederholten Litaneienformel unter sämtliche späteren Verse bis zum Schlusse des Textes zu ergänzen, da es bei Unkenntnis der Sprache und damit ihrer Betonungsverhältnisse einfach ausgeschlossen ist, die fortwährend

wiederholte Litaneienformel unverändert derart den einzelnen Silben des Textes zu unterlegen, daß den Gesetzen der richtigen Betonung Genüge geleistet ist.

Die Frage aber, die vom Standpunkte des vergleichenden Musikforschers die wichtigste ist und das Hauptproblem, den Kern der gesamten vorliegenden Untersuchungen inbegreift, ist natürlich die nach der entwicklungsgeschichtlichen und ethnischen Stellung des mordwinischen Gesanges, sowohl in der genetischen Reihe der musikalischen Formen der gesamten Menschheit überhaupt als auch in der der finnisch-ugrischen Völker im speziellen. Wenden wir uns zunächst dem zweiten Teil der Fragestellung zu, so können wir folgendes feststellen: unter sämtlichen in den verschiedenen Abteilungen dieses ersten Bandes untersuchten Gesängen finnisch-ugrischer Völker repräsentieren die der Syrjänen und Mordwinen am reinsten, ausschließlichsten und prägnantesten den uraltertümlichen Litaneientypus. Während bei den Wotjaken offenbar unter dem Einflusse des Gesanges der benachbarten oder mit ihnen vermischten Tataren neben dem Litaneientypus auch der tatarische Maqamtypus eine bedeutende Rolle spielt, im Tscheremissengesange den Litaneientypus immer mehr zurückdrängt und überwuchert und schließlich in dem Gesange der auch sonst total turkisierten Tschuwaschen überhaupt nur das einzige, alleinige und ausschließlich herrschende musikalische Konstruktionsprinzip darstellt, sind die Mordwinen und Syrjänen die einzigen unter den finnisch-ugrischen Stämmen, die einzig und allein das Litaneienprinzip als musikalisches Konstruktionsprinzip kennen. Erinnert man sich nun, daß auch in den ältesten estnischen Gesängen (so z. B. im Kalewipoeg) genau derselbe musikalisch-architektonische Typus herrscht wie in den syrjänischen und mordwinischen Gesängen (nämlich die ganz oder nahezu ganz unveränderte gleichförmige Wiederholung einer und derselben kurzen eintönigen Litaneienformel einiger weniger Töne), so wird man, wie mir scheint, wohl nicht irregehen, wenn man diesen uraltertümlichen primitiven Litaneientypus als den ältesten, offenbar autochthonen Typus des Gesanges der finnisch-ugrischen Völker ansieht. Ich möchte, um mich nicht zu wiederholen, auf die Ausführungen in meinem ‚Vorläufigen Bericht … 1917‘ (Wien 1918), p. 45 ff., hinweisen, in denen ich alle diese

Verhältnisse und ethnischen Schichtungen im Gesange der finnisch-ugrischen Völker ausführlich besprochen habe, so daß ich mich hier damit begnügen kann, darauf zu verweisen. Um nur die dort bereits gewonnenen Resultate ganz kurz zusammenzufassen, ergibt sich also folgendes: im Gesange der Mordwinen und Syrjänen lebt unter allen finnisch-ugrischen Völkern am reinsten, unverfälschtesten und getreuesten konserviert das uraltertümliche, archaische Prinzip der Litanei fort, wie es auch, wie schon erwähnt, in den ältesten estnischen Gesängen (vgl. den vorhin erwähnten ‚Vorläufigen Bericht', p. 12 und 50) und ähnlich übrigens auch in den ältesten uns erhaltenen ungarischen Gesängen (geistlichen und weltlichen Volksliedern aus dem 16. und 17. Jahrhundert), die mir zu Gesichte gekommen sind, zutage tritt, wogegen in den Gesängen der Wotjaken, Tscheremissen, und Tschuwaschen eine der Reihenfolge dieser Aufzählung korrespondierend stets zunehmende Vermengung mit dem turktatarischen Maqam, bzw. Überwucherung und Verdrängung des Litaneienprinzips durch das Maqamprinzip zu beobachten ist. Mit der Konstatierung dieser entwicklungsgeschichtlichen Stellung der mordwinischen Gesänge innerhalb der der übrigen finnisch-ugrischen Völker ist auch schon der erste Teil unserer oben aufgeworfenen Frage: nämlich die Frage nach der Stellung des mordwinischen Gesanges im Kontinuum der Entwicklungsreihe der musikalischen Formen der gesamten Menschheit überhaupt beantwortet: der Formentypus des Mordwinengesanges steht ebenso wie der des Syrjänengesanges an jener Stelle der genetischen Formenreihe, die durch den Namen ‚Litaneienprinzip' gekennzeichnet wird, repräsentiert also eine relativ frühe und archaische Entwicklungsstufe, die in analoger Weise auch durch gleichartige musikalische Gebilde bei einigen musikalisch-entwicklungsgeschichtlich tiefer (als die Georgier und Mingrelier) stehenden Kaukasusvölkern, so den Karthliern, Phšaven, Svanen, Thuschen u. dgl., in der europäischen Musikgeschichte durch zahllose, dem frühen Mittelalter angehörige melische Gebilde des Gregorianischen Chorals, bei den altamerikanischen Kulturvölkern im Gesange der Peruaner usw. repräsentiert wird; die sogenannten ‚Rufe' im mittelalterlichen geistlichen Volksliede sind ebensolche Weiterbildungen aus und auf der Basis des Litaneienprinzips heraus, wie uns heute noch in kroatischen,

dalmatinischen, überhaupt südslawischen Volksgesängen derselbe musikalische Typus begegnet, der dadurch gekennzeichnet ist, daß in überaus eintöniger Weise ein und dasselbe Motiv einiger weniger Töne unzählige Male zu Hunderten, ja Tausenden von Textstrophen stunden-, ja ganze Nächte lang ewig wiederholt wird (vgl. meine Abhandlung ‚Volkslieder in Lussingrande', Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft, 4. Jahrgang, 1903, p. 609).

Was nun die tonalen, melodischen und rhythmischen Kriterien der mordwinischen Gesänge anbelangt, so kann ich mich hier um so kürzer fassen, als im Anhange: ‚Mordwinische Lieder aus dem Buche A. Šachmatov: Mordovskij etnografičeckij Sbornik (St. Petersburg 1910)' eine überaus liebevoll und sorgfältig gearbeitete, ebenso übersichtliche und weitblickende als eingehende Detailstudie dieser Kriterien folgt, die ich der gütigen Mitteilung Sr. Durchlaucht Fürsten o. ö. Universitätsprofessors Dr. Nikolai Trubetzkoy verdanke. Ich gestatte mir, dem hochverehrten Gelehrten an dieser Stelle für seine so überaus große Liebenswürdigkeit und intensive, tatkräftige Teilnahme an meinen in dieser Publikationsserie veröffentlichten Studien und Aufnahmen von Gesängen finnisch-ugrischer, turk-tatarischer und Kaukasusvölker meinen wärmsten und herzlichsten Dank zum Ausdruck zu bringen. Die von ihm freundlichst für mich aus dem Werke Šachmatovs exzerpierten mordwinischen Gesänge (bzw. deren Litaneienformeln) wurden zum Zwecke der Vergleichung mit meinen Aufnahmen und der Ergänzung derselben im Anhange beigefügt. Was also die Formenanalyse der von Šachmatov veröffentlichten mordwinischen Gesänge anbelangt, kann ich mich damit begnügen, auf die im Anhange folgenden, überaus gewissenhaften, weitblickenden und wertvollen Ausführungen Sr. Durchlaucht Fürsten Trubetzkoys hinzuweisen. Mit Hinblick darauf kann ich mich bei der Analyse der von mir aufgenommenen Gesänge um so kürzer fassen. Was zunächst den Tonschatz anbelangt, so bewegen sich von den 72 in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen (72, weil Nr. 41 mit seiner nicht separat numerierten Variante doppelt zählt) 6, d. i. 8 %, innerhalb des Umfanges einer Terz (nämlich Nr. 51, 59, 63, 64, 67 und 69), 18 (nämlich Nr. 10, 15, 36, 42, 43, 49, 50, 54, 56—58, 60, 62, 65, 66, 68, 70 und 71), d. i. also 25 %, inner-

halb des Umfanges einer Quarte, 28, d. i. 39 % (nämlich Nr. 1, 4, 5, 11, 12, 16—18, 21, 25, 26, 29, 34, 35, 37—41, 44—48, 52, 53, 55 und 61), innerhalb eines Quintenumfanges, 12, d. i. 17 % (nämlich Nr. 2, 8, 13, 14, 19, 23, 28, 30—33 und Variante zu Nr. 41), innerhalb eines Sextenumfanges, 5, d. i. 6·9 % (nämlich Nr. 3, 7, 9, 22 und 24), innerhalb eines Septimenumfanges und 3, d. i. 4·1 % (nämlich Nr. 6, 20 und 27), innerhalb eines Oktavenumfanges. Es ergibt sich also: der am häufigsten in Anspruch genommene Umfang ist der der Quinte (mit 39 %), dann folgen in stufenweiser Abnahme: die Quarte (mit 25 %), die Sext (mit 17 %), die Terz (mit 8 %), die Septime (mit 6·9 %) und zuletzt die Oktave (mit 4·1 %). Dabei ist aber zu bemerken, daß nur die wenigsten der in diesen Prozentzahlen inbegriffenen Gesänge den für sie verzeichneten Tonumfang während der ganzen Dauer des Gesanges in Anspruch nehmen: gewöhnlich wird der Gesang mit einer Einleitungsformel eröffnet, die der Entwicklung und Aufrollung der eigentlichen Litaneienformel vorangeht und einen größeren Tonumfang als diese hat; mit dem Eintritte der gleichsam automatisch abgeleierten Litaneienformel selbst wird dann der Tonumfang bedeutend restringiert, so daß, gegenüber den einleitenden Gliedern, die z. B. den Umfang einer Quinte in Anspruch nehmen, die eigentliche Litaneienformel sich mit einem bloßen Quarten- oder gar nur Terzenumfang begnügen kann. In der vorstehenden prozentuellen tabellarischen Zusammenstellung ist diese Umfangsreduktion der eigentlichen Litaneienformel nicht berücksichtigt, sondern der Tonumfang, den der gesamte Gesang (also mit der Einleitungsformel) in Anspruch nimmt; wäre bei der vorstehenden Tabelle nur der Umfang der eigentlichen Litaneienformel in Betracht gezogen worden, dann wären manche der in die höheren Kategorien eines größeren Tonumfanges eingereihten Gesänge in eine niederere, d. h. in eine solche von Gesängen mit einem geringeren Tonumfange, einzustellen gewesen; vgl. z. B. Nr. 6, wo nur die Einleitungsformel den Umfang einer Oktave in Anspruch nimmt (*c'—c''*), die eigentliche Litaneienformel dagegen bloß innerhalb einer Quinte sich bewegt: *c'—g'*, oder Nr. 7 und Nr. 9, wo nur die Einleitungsformeln den Umfang einer Septime haben: *d'—c''*, alle weiteren Glieder aber (die eigentliche Litaneienformel) sich innerhalb der Quinte

d'—a' bewegen, oder Nr. 52, wo in gleicher Weise in der Einleitung der Quintenumfang *e'—h'* auftritt, während die eigentliche Litaneienformel nur den Umfang der kleinen Terz *e'—g'* in Anspruch nimmt; analog Nr. 55 (Einleitung: Umfang *f'—c''*, Litaneienformel: Umfang *f'—b'*), Nr. 57 (Einleitung: Umfang *f'—b'*, Litanei: Umfang *f'—g'*), Nr. 59 (Einleitung: Umfang *f'—a'*, Litanei: Umfang *f'—g'*), Nr. 66 (Einleitung: Umfang *g'—c''*, Litanei: Umfang *g'—h'*) usw. Für die Litaneienformel ist charakteristisch, daß die Tonstufen, auf welchen sich das Melos hin und her bewegt, fast immer um einen fortwährend wiederholten Mittelton liegen, dessen nächste Nachbartöne sie sind; die typischen ‚Perihelesen' und ‚Circumvolutionen', wie der Terminus technicus des Gregorianischen Chorals für diese Tonfiguren lautet und wie sie für die primitive und archaische Musik so überaus charakteristisch sind, spielen auch in diesen Gesängen eine überaus große Rolle (vgl. z. B. als besonders charakteristische Beispiele Nr. 5, 24, 26, 41, 51, 52, 57—59, 65—67, 69 usw. der Notenbeilagen). Was die Tonalität anbelangt, so ist auf den ersten Blick hin im großen und ganzen keine irgendwie bedeutendere und nennenswerte Abweichung von unserem Dur- und Mollsystem zu bemerken: die Polarität von Tonika und Dominante, wie sie für unser Tonsystem als wesentliches Merkmal zu verzeichnen ist, schimmert in vielen dieser Gesänge mehr oder minder deutlich durch. Nur ganz ausnahmsweise finden sich Tongruppierungen, die nach unserem tonalen Empfinden unbefriedigend sind und den Charakter einer für uns fremdartigen Tonalität haben; in der in den Notenbeilagen verzeichneten Sammlung sind es eigentlich nur die Nummern 21, 46 und 49, die eine von der unseren abweichende Tonalität aufweisen, nämlich — mit ihrer Tonreihe *e'—b'*, bzw. *es'—a'* und *f'—h'* — eine Tonleiter repräsentieren, die der altgriechisch mixolydischen entspricht. Freilich: sieht man aber näher hinzu, so stellen sich die Verhältnisse doch nicht so einfach, als es auf den ersten Blick hin den Anschein hat. Von den in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen sind es nämlich nur eine relative Minderheit, die einen nach den Anforderungen unseres europäischen tonalen Empfindens absolut einwandfreien, unzweifelhaften Dur-, resp. Mollcharakter, d. h. also die für unsere Dur- oder Mollempfindung unentbehrliche Voraussetzung

dieser Tonalität: eine ausgesprochene Tonika und Dominante nebst Leitton, aufweisen. In diesem Sinne sind als absolut einwandfreie Durmelodien zu bezeichnen: Nr. 10, (13), 17, 30, 53—55, (57), 58, 59, 61, (63, 64), 66—68, (69), 70 und 71, als reine Mollmelodien: Nr. 12, (16, 18, 25, 26, 27), 29, 34, (40 und Variante zu 41), 48, 51, 52 und 65, wobei jedoch noch zu bemerken ist, daß die Gesänge, deren Nummern hier in Klammern gesetzt wurden, sich durchwegs auf Tonstufen aufbauen, die ebensogut dem anhemitonisch-pentatonischen System zugerechnet werden könnten, insofern die skalenmäßige Zusammenstellung der in ihnen vorkommenden Töne die anhemitonisch-pentatonische Skala ergibt. (Bekanntlich ist der Eindruck der anhemitonisch-pentatonischen Skala auf unser musikalisches Ohr der einer Durtonleiter, der nur die Quarte und Septime, der Leitton, fehlen.) Wenn die eben erwähnten Gesänge hier unserem Dur-, bzw. Mollsystem zugerechnet wurden, so geschah dies aus dem Grunde, weil hier die für dieses charakteristischen Kriterien: das prägnante, scharfe und energische Hervortreten eines Grundtones als Tonika und seiner Quinte als Dominante, so augenfällig sind, daß eben der Eindruck des Dur-, bzw. Mollcharakters im Sinne unseres Tonsystems über den des anhemitonisch-pentatonischen Systems in weitaus den meisten Fällen entschieden überwiegt. Ganz anders dagegen verhält es sich mit den unter Nr. 1—11, (13), 14, 15, (18), 19, 20, 22—24, 28, 31—33, 35—39, (40), 41—45, 47, 50, 56, (57), 60, 62, (63, 64) und (69) verzeichneten Gesängen. Nicht bloß, daß in allen diesen nur Tonstufen vorkommen, die — skalenmäßig geordnet — die anhemitonisch-pentatonische Skala ergeben; mehr als das: in manchen von ihnen — so z. B. in Nr. 5—9, 11, 14, 19, 22—24, 35—39, 44, 45, 47, 50, 54, 60, 62 u. a. fehlt die Tonika in unserem Sinne, wenngleich das Polaritätsverhältnis von Tonika (bzw. deren oberer Oktave) und Quinte (also unserer Dominante entsprechend) sehr deutlich hervortritt (wie dies ja auch sonst im anhemitonisch-pentatonischen System stets der Fall ist, so daß eben dadurch für uns Europäer jener schon vorhin erwähnte Eindruck des Durcharakters dieser Skala zustande kommt). Man kann also bei allen diesen letztangeführten Gesängen von einer anhemitonisch-pentatonischen Skala sprechen. (Dabei muß man aber von Nr. 27 absehen, dessen Melos schein-

bar ebenfalls auf der anhemitonisch-pentatonischen Skala aufgebaut ist; indessen ist dies nur scheinbar der Fall, denn in Wirklichkeit ist dieses Motiv, wie bereits oben erwähnt, einem russischen Volkslied entlehnt, dessen zwei erste Takte es bildet, und nur zufälligerweise enthalten diese beiden ersten Takte, die hier im Mordwinengesange als Litaneienmotiv verwendet worden sind, bloß Stufen, die ausschließlich der anhemitonisch-pentatonischen Skala eigen sind; gleich die folgenden, in der mordwinischen Litaneienformel nicht mehr verwendeten Töne des weiteren Verlaufes der russischen Melodie benutzen Tonstufen, die nicht mehr in die anhemitonisch-pentatonische Skala hineinpassen, sondern unserer regulären Durskala angehören. Man kann also bei diesem Beispiele nicht mehr von anhemitonischer Pentatonik sprechen. Weiters sind die Gesänge, deren Nummern in Klammern gesetzt sind, hinsichtlich ihres anhemitonisch-pentatonischen Charakters insofern zweifelhaft, als sie ebensowohl im Sinne der anhemitonischen Pentatonik als in dem unseres regulären Dur, bzw. Moll gedeutet werden können. So kommen z. B. die Tonstufen der Gesänge Nr. 13, 57, 63, 64 und 69 ebenso in der anhemitonisch-pentatonischen Skala wie in unserer Dur-Tonleiter vor, ähnlich wie die der Gesänge Nr. 18, 27 und 40 in unserer Mollskala. Man muß daher diese Gesänge von der Gruppe der ganz reinen anhemitonisch-pentatonischen Gesänge als zweifelhaft absondern.) Fassen wir also die Ergebnisse dieser Betrachtung des Tonsystems zahlenmäßig und tabellarisch zusammen, so ergibt sich: 43 (oder nach Abzug der soeben besprochenen zweifelhaften Gesänge) 35, d. i. also 48·6 %, sämtlicher in den Notenbeilagen verzeichneten Gesänge sind anhemitonisch-pentatonisch, 20, d. i. 27·8 %, Gesänge in Dur, weiters 14, d. i. 19·4 %, in Moll, und 3, d. i. 4·2 %, in den antiken, bzw. Kirchentonarten entsprechenden Tonleitern aufgebaut (wobei noch zu bemerken ist, daß die in dieser letzterwähnten Kategorie von drei Gesängen den Tritonus bildenden Stufen *e'—b'*, bzw. *es'—a'* und *f'—h'* ihre Entstehung möglicherweise auch nur einer unreinen Intonation des Sängers — *b'* statt richtig: *h'*, *es'* statt richtig: *e'*, *h'* statt richtig: *b'* — zu verdanken haben mögen, so daß also diese Gesänge dann überhaupt aus ihrer Sonderstellung ausschieden und den Dur-, bzw. Mollgesängen zuzurechnen wären).

Faßt man die Dur- und Mollgesänge als einem einzigen, nämlich unserem europäischen, Tonsystem zugehörig, in eine einzige Gruppe zusammen, so stehen also unter den in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen 43 (bzw. 35) anhemitonisch-pentatonischen Gesängen 34 (bzw. nach Abzug der möglicherweise anhemitonisch-pentatonischen 26) unseres Dur- und Mollsystems gegenüber, so daß wir bei der an erster Stelle angeführten Zählung gegenüber 59·7 % anhemitonisch-pentatonischer Gesänge 36 % des Dur- und Mollsystems, bei der an zweiter Stelle angeführten Zählung gegenüber 48·6 % anhemitonisch-pentatonischer Gesänge 47·2 % des Dur- und Mollsystems im mordwinischen Gesange vertreten finden. Rechnet man die drei scheinbar mixolydischen Gesänge — bei der Annahme, ihre Tritonusstufen seien nur durch unreine Intonation des Sängers entstanden — den Dur-, bzw. Mollgesängen hinzu, so erhielten wir dann zwei Moll- und einen Durgesang mehr, also statt 20 21 Dur- und statt 14 16 Mollgesänge, in Summa also statt 34 (resp. nach Abzug der möglicherweise anhemitonisch-pentatonischen Gesänge 26) 37, bzw. 29, d. h.: statt, wie oben berechnet, 47·2 %, bzw. 36 % nunmehr 51·4 %, bzw. 40·3 %. Wie dieses Vorkommen des anhemitonisch-pentatonischen Systems im Mordwinengesange zu erklären sein mag: ob es autochthon ist oder auf Beeinflussung durch die tatarischen Gesänge zurückgehen mag (wogegen aber wieder die Tatsache spricht, daß in diesem Falle — ganz so, wie dies bei den Wotjaken, Tscheremissen und vor allem den Tschuwaschen geschehen ist — auch das tatarische musikalisch-architektonische Konstruktionsprinzip: die Maqamtechnik, übernommen worden wäre und das Litaneienprinzip wenigstens teilweise zurückgedrängt oder ganz verdrängt hätte, wogegen dies — wie aus den vorstehenden Ausführungen ersichtlich — bei den Mordwinen ganz und gar nicht der Fall ist), diesen ganzen Komplex von Fragen also bin ich auf Grund des mir vorliegenden und hier veröffentlichten Materials zu erklären nicht in der Lage; hoffen wir, daß es der vergleichenden Musikwissenschaft in der Zukunft gelingen möge, dieses Dunkel aufzuhellen!

Was das Melos anbelangt, so bewegt sich dieses, wie schon vorhin erwähnt, auf einigen wenigen Tönen innerhalb des vorhin erwähnten Umfanges hin und her, wobei — ähnlich

wie in der primitiven und archaischen Musik — die um einen fortwährend wiederholten Mittelton herum liegenden Tonstufen bevorzugt werden, so daß die aus jener wohlbekannten, schon vorhin erwähnten periheletischen und circumvolvierenden Figuren entstehen; doch finden sich auch Gesänge, deren Melopöie sich auf weiter auseinander liegenden Tonstufen, z. B. innerhalb des Umfanges einer Septime oder Oktave, bewegt (vgl. Nr. 3, 6, 7, 9, 20, 22, 24, 27 usw. der Notenbeilagen); bei solchen mit weiter auseinander liegenden Tonstufen tritt gewöhnlich das Polaritätsverhältnis von Tonika (bzw. deren oberer Oktave) und Dominante besonders deutlich hervor.

Was schließlich die Rhythmik der mordwinischen Gesänge anbelangt, so sind von den in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen vier (nämlich Nr. 24, 28, 52 und 66), d. i. also 5·6%, vom Anfang bis zum Ende im reinen $^{3}/_{4}$-Takte gehalten, 23, d. i. also 31·9% (nämlich Nr. 2, 4, 6, 10, 12, 17, 22, 27, 30—33, 36, 37, 45, 47—49, 57, 61, 69, 70 und die Variante zu Nr. 41), im reinen $^{2}/_{4}$-Takte, einer, also 1·3% (nämlich Nr. 21), im reinen $^{4}/_{4}$-Takte, vier, d. i. also 5·6% (nämlich Nr. 1, 16, 53 und 62), im reinen $^{6}/_{4}$-, bzw. $^{6}/_{8}$-Takte und 40, d. i. also 55·6% (nämlich Nr. 3, 5, 7—9, 11, 13—15, 18—20, 23, 25, 26, 29, 34, 35, 38—44, 46, 50, 51, 54—56, 58—60, 63—65, 67, 68 und 71), in gemischten Taktarten ($^{3}/_{4}+^{2}/_{4}$, $^{5}/_{4}+^{3}/_{4}$, $^{4}/_{4}+^{3}/_{4}$ u. dgl., oder alle diese eben angeführten Taktarten mit irrationalen Taktzahlen wie z. B. $^{7}/_{4}$, $^{11}/_{8}$, $^{13}/_{8}$ u. dgl. kombiniert und fortwährend wechselnd). Ordnen wir diese eben angeführten Zahlen nach der Höhe des Prozentsatzes, so ergibt sich also: an erster Stelle stehen die gemischttaktigen Gesänge (mit 55·6%), ihnen folgt dann als nächstbevorzugte Taktart der $^{2}/_{4}$-Takt (mit 31·9%), dann folgen der $^{3}/_{4}$- und $^{6}/_{4}$-, bzw. $^{6}/_{8}$-Takt mit je 5·6% und zuletzt der reine $^{4}/_{4}$-Takt mit 1·3%. Aber auch hier, bei der tabellarischen Zusammenstellung der Prozentsätze der verschiedenen Taktarten, gilt genau dasselbe wie vorhin von der analogen Tabelle der Prozentsätze des Tonumfanges: häufig gehen der eigentlichen Litaneienformel einige (oder wenigstens ein, zwei) einleitende Takte voran, die meist noch nicht den der eigentlichen Litaneienformel eigentümlichen Rhythmus zeigen, sondern einen ganz anderen, z. B. gemischttaktigen, und mit dem Augenblicke, wo dann die eigentliche Litanei selbst ein-

setzt, tritt auch ein anderer Rhythmus ein, der dann meist oder wenigstens häufig ganz oder nahezu unverändert bis zum Schlusse beibehalten wird. Wollte man also in der vorstehend gegebenen tabellarischen Zusammenstellung der Festsetzung der Prozentsätze der einzelnen verwendeten Taktarten nur den Rhythmus der eigentlichen Litaneienformeln selbst zugrunde legen, dann sänke die Anzahl der gemischttaktigen Gesänge auf eine bedeutend niederere Zahl herab und dafür stiege die der reinen 3/4-, 4/4-, 5/4- und 6/4-, bzw. 6/8-taktigen um einen beträchtlichen Prozentsatz. Im großen und ganzen kann man sagen, daß in den mordwinischen Gesängen die zweiteilige Gliederung (2/4, 4/4, 6/4 usw.) weitaus überwiegt, auch bei jenen Gesängen, die den zweizahligen in den dreizahligen Rhythmus (6/4, 6/8) eingegliedert zeigen, d. h. also: die im 6/4- oder 6/8-Takt notierten Gesänge sind nicht etwa nach der Dreizahl unterzuteilen (also: ♩♩♩♩♩♩, bzw. ♪♪♪♪♪♪), sondern stets nach der Zweizahl, also: ♩♩♩♩♩♩, bzw. ♪♪♪♪♪♪. Auch bei den irrationalen Rhythmen (5/4, 7/4 u. dgl.) erfolgt die Gliederung stets nach der Zweizahl, so daß das 5., bzw. 7., 11. usw. Viertel (oder Achtel) dann als überzählige rhythmische Einheit hinzutritt. Auch die in den Notenbeilagen vorkommende Bezeichnung 9/8 ist nicht etwa im Sinne unserer Rhythmik, also als ♪♪♪♪♪♪♪♪♪ zu lesen, sondern hat — ganz wie die ihr unmittelbar vorangehenden zweiteilig gegliederten Litaneienverse — eine zweiteilige Gliederung, ist also so zu lesen (und natürlich auch zu singen): ♪♪♪♪♪♪♪♪♪. Daß solche Gliederungen nach irrationalen Taktgruppen namentlich häufig dann eintreten, wenn der Sänger beim Vortrage seines Gesanges den Text oder die Weise nicht mehr genau in Erinnerung hatte und oft erst während des Singens beide einander anzupassen suchte, gilt, wie für die in den übrigen Abteilungen dieses Bandes besprochenen finnisch-ugrischen Völker (so die Wotjaken, Syrjänen und Tscheremissen), auch für die Mordwinen und braucht hier wohl nicht mehr weiter ausgeführt zu werden.
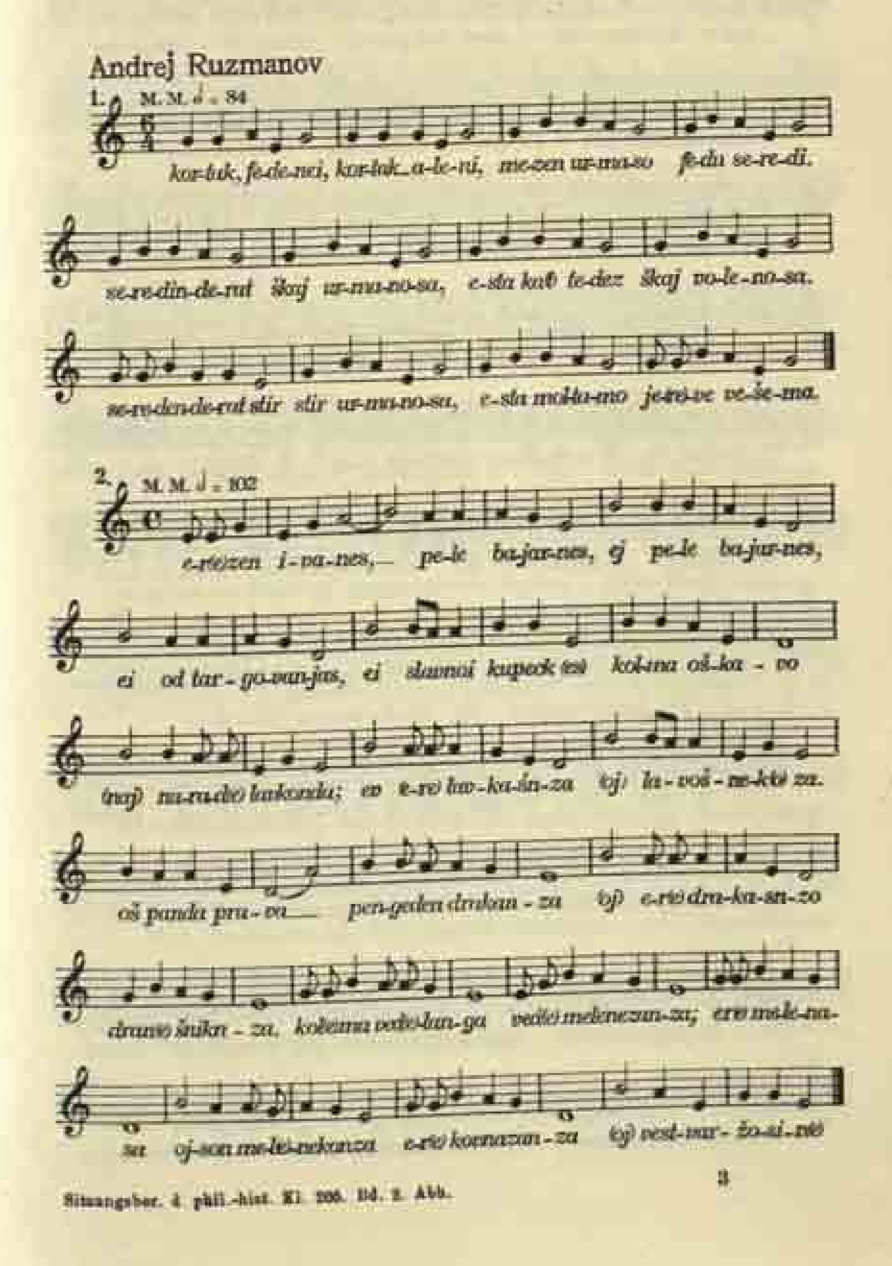
Eine Frage, die sich vor allem dem Anthropologen und Ethnographen schon längst während der Lektüre der vorliegenden Untersuchung aufgedrängt haben wird, ist bisher noch nicht erörtert worden, nämlich die, ob sich musikalisch-morphologisch ein Unterschied zwischen den Gesängen der beiden
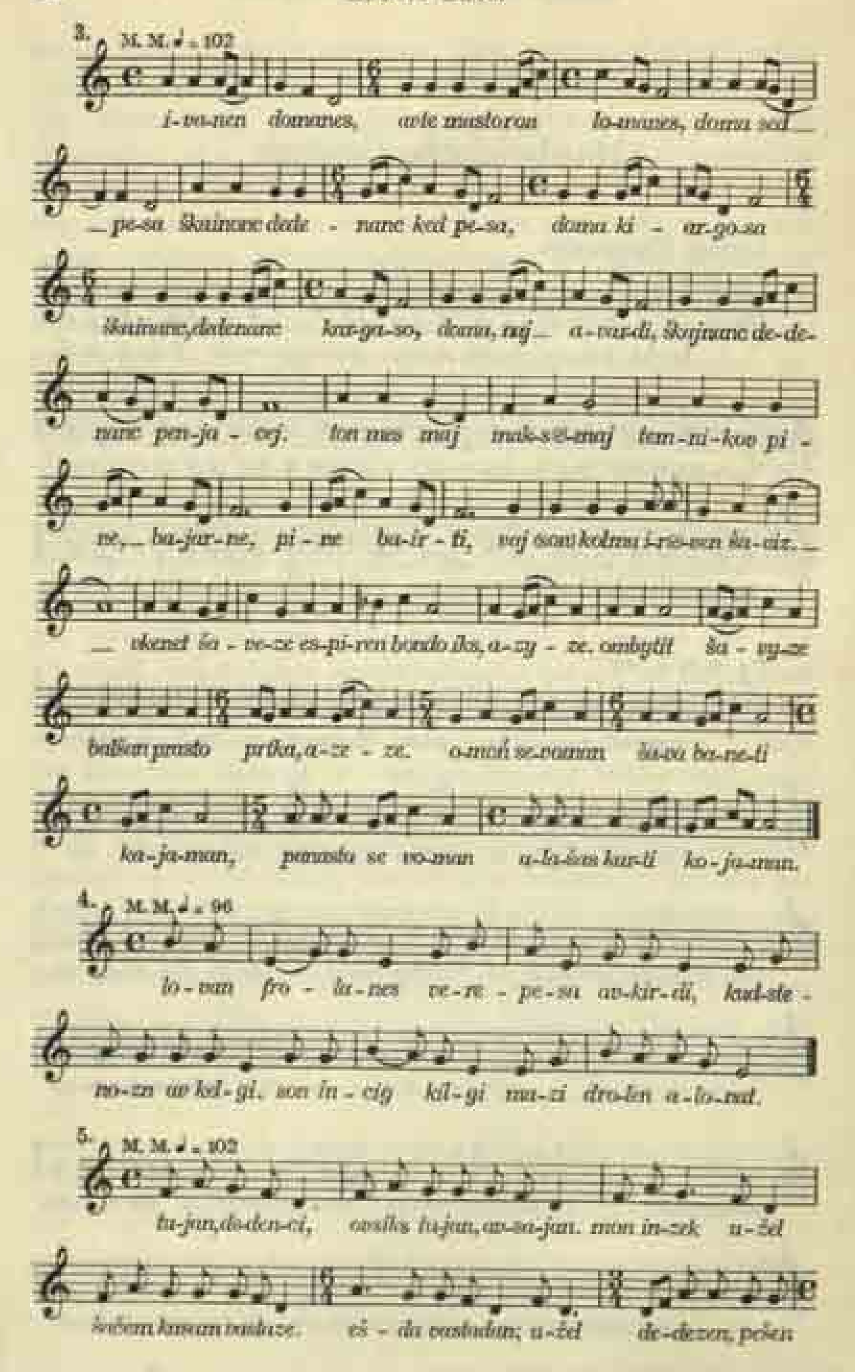
Hauptstämme der Mordwinen, den Mokša- und Ersa-Mordwinen, bemerkbar mache. Vergleicht man also auf diesen Gesichtspunkt hin die in den Notenbeilagen verzeichneten, von Mokša-Mordwinen stammenden Gesänge (d. i. also sämtliche von Andrej Kuzmanov gesungenen Lieder, Nr. 1—12 und 14—24 sowie Nr. 70 und 71) mit sämtlichen übrigen, durchwegs nur von Ersa-Mordwinen vorgetragenen, so läßt sich weder hinsichtlich der Tonalität noch des Melos noch des Rhythmus auch nur der leiseste Unterschied konstatieren: hier wie dort der gleiche Tonschatz und Tonumfang, die gleichen vorhin besprochenen Tonalitätsverhältnisse, die gleiche Verwendung von Rhythmen und die gleiche musikalische Architektonik, kurz: wenn nicht aus den sprachlichen Eigentümlichkeiten die Provenienz aus dem Munde von Mokša-, bzw. Ersa-Mordwinen zu konstatieren wäre, in musikalischer Hinsicht wäre ein derartiger Unterschied nicht nachzuweisen. Wie und woraus bei dem in den Notenbeilagen letztangeführten Sänger, Michail Nikiforov Plotin (Nr. 69—71), das Vorkommen mokšascher Spracheigentümlichkeiten zu erklären sein mag, bin ich nicht imstande, aufzuhellen; er selbst bezeichnete sich bei der Angabe seines eingangs dieser Abhandlung vermerkten Nationales mit aller Bestimmtheit als Ersa-Mordwine.

Am Schlusse dieser Betrachtungen obliegt mir nunmehr nur noch die angenehme Pflicht, allen jenen Gelehrten, deren freundlicher Mitarbeiterschaft das Zustandekommen dieser zweiten Abteilung des ersten Bandes zu verdanken ist, meinen wärmsten und herzlichsten Dank zum Ausdrucke zu bringen. An erster Stelle muß ich hier Sr. Durchlaucht Fürsten o. ö. Universitätsprofessors Dr. Nikolai Trubetzkoy dankbarst gedenken, der nicht nur die große Güte und Liebenswürdigkeit hatte, sämtliche in dem vorliegenden Bande vorkommenden russischen Personennamen in Hinsicht auf ihre richtige Schreibweise zu korrigieren, sondern mir auch in liebenswürdigster Weise die im Anhange zusammengestellten Melodien mordwinischer Gesänge aus Šachmatovs Sammlung samt seinen eigenen, sich daranknüpfenden, höchst liebevoll, sorgfältig und gewissenhaft angestellten, wertvollen Beobachtungen und Bemerkungen zur Verfügung zu stellen. Der russischen Akademie der Wissenschaften in Leningrad, und zwar speziell

deren ‚akademischer Kommission zum Studium der ethnischen Zusammensetzung der Bevölkerung Rußlands', verdanke ich die Feststellung der richtigen Schreibweise der in den Nationalien der einzelnen Sänger vorkommenden russischen Ortsnamen. Herr Professor Dr. Ernst Lewy in Berlin unterzog sich der Mühe, die von mir an Ort und Stelle in den eingangs erwähnten Kriegsgefangenenlagern bei Aufzeichnung der Melodien der Gesänge gesammelten Niederschriften der mordwinischen Originaltexte von der Hand des Schreibens kundiger Mordwinen nebst den von den russischen Dolmetschen gelieferten russischen Übersetzungen dieser Gesänge nach der in der finnisch-ugrischen Sprachwissenschaft gebräuchlichen Transkriptionsweise zu transkribieren und zu übersetzen. Wenn ich schließlich noch meinen lieben, altbewährten und allzeit getreuen phonogrammtechnischen Mitarbeiter, Herrn Regierungsrat Dr. Leo Hajek, Leiter des Phonogrammarchivs der Akademie der Wissenschaften in Wien, nenne, der — abgesehen von der seinerzeitigen phonographischen Aufnahme der von mir hiezu ausgewählten mordwinischen Gesänge im Lager Hart bei Amstetten in Niederösterreich — auch so freundlich war, mir bei der genauen metronomischen Feststellung der Tempi der einzelnen Gesänge in uneigennützigster Weise und unter Aufopferung seiner wenigen und daher um so kostbareren freien Stunden behilflich zu sein, so glaube ich, alle Gelehrten genannt zu haben, denen ich für ihre freundliche Mithilfe am Zustandekommen dieses Bandes zu Dank verpflichtet bin. Sie alle bitte ich daher, an dieser Stelle noch einmal schriftlich den Ausdruck meines wärmsten und besten Dankes entgegennehmen zu wollen, so wie ich dies mündlich dem erst- und dem letztgenannten Herrn gegenüber bereits getan habe.

Mordwinische Gesänge




3.
M. M. ♩ = 102
4.
M. M. ♩ = 96
5.
M. M. ♩ = 102



sun-da-kac. oj - da sundakda; u-žel sli-ren mu-zy rucelne.

oj - da ru-ca-da; u-žel sli-ren mazylenntdne kn-tr-da vaj; u-žel

i - va-nan ma-zy va - se - nes, se-lesa žna-mo so - ra - nes,

ro - balo-loš-čaj a - le - nes, pek ra - zum-na so - ra - nes.

6. M. M. ♩ = 102

vaj da-de-nej, a-va-nej, ko-da ti-jan, koo molan? ko-da tijan koo molan?

pe-ke-ne-ze se-re-di, pe-ke-ne-ze se-re-di. se-di-ne-ze ma-ra-sy,

se-di-ne-ze ma-ra-sy. korks e-zem-da al-ga-ne pamanžada vez-ge-ne.

7. M. M. ♩ = 102
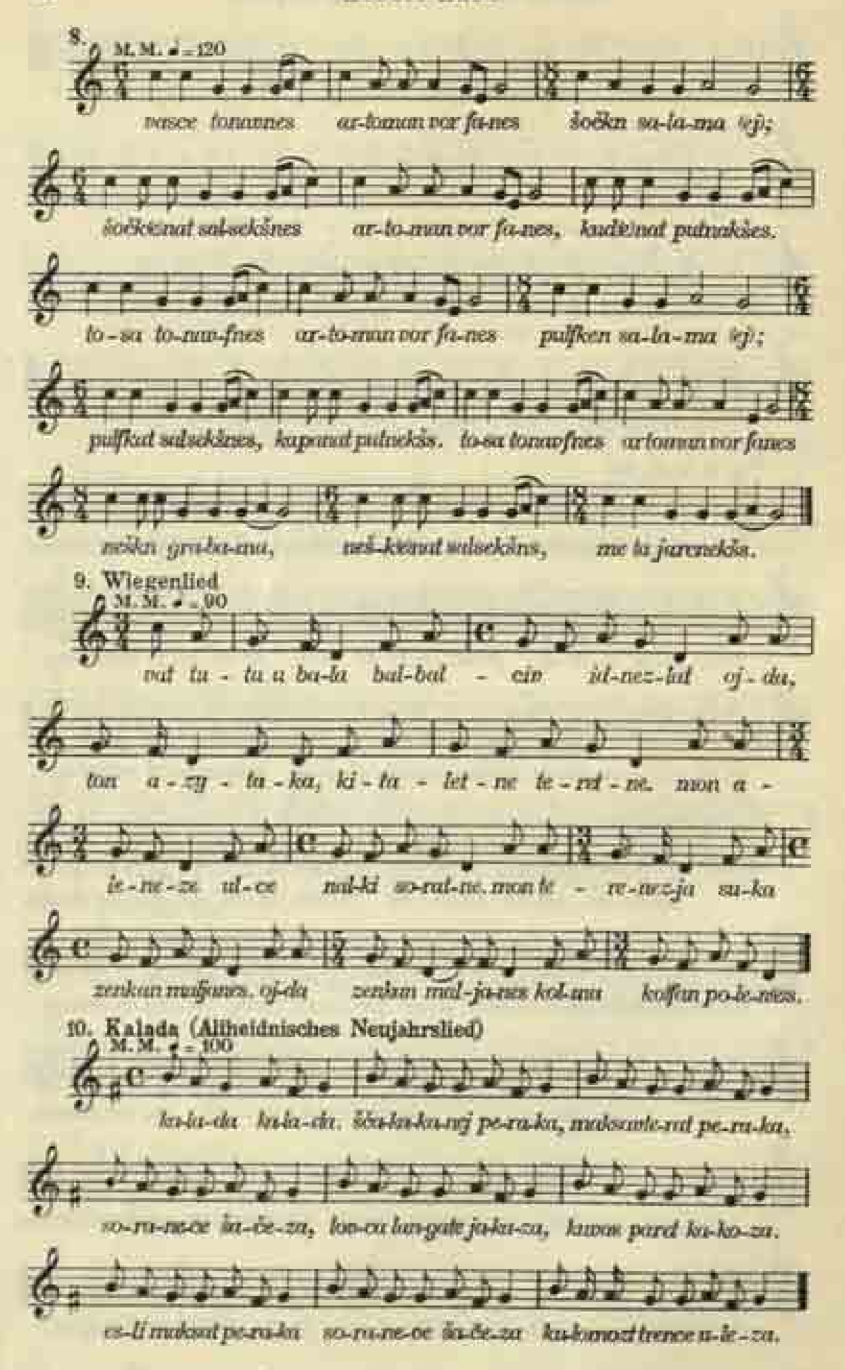
an-dre-in mu-res ka-la - da ba-nes, ka-kal jok-sar-ga sta-da
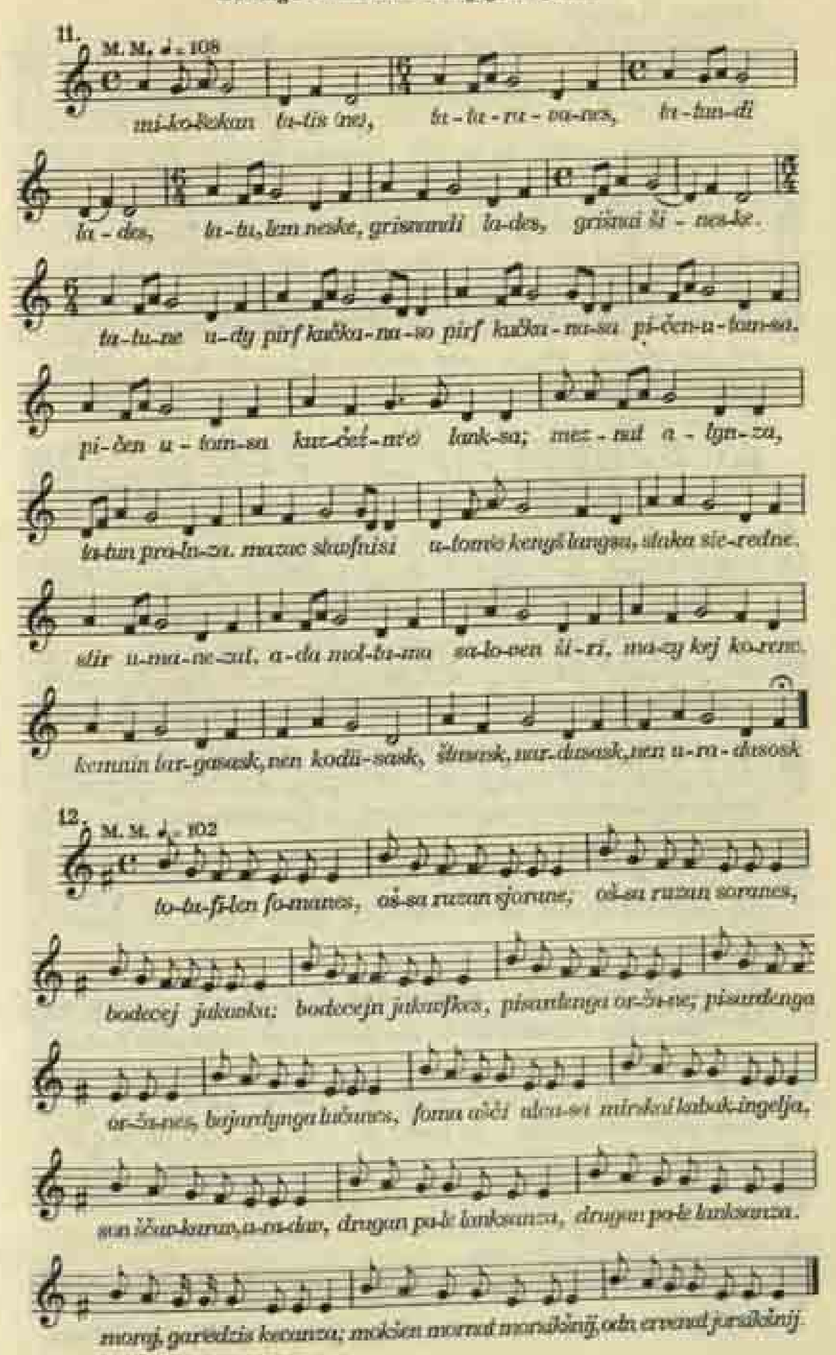
tut-manes, martika a - var-di ve-re pe - na-sa, ve-re pe - na-sa, ma-zy
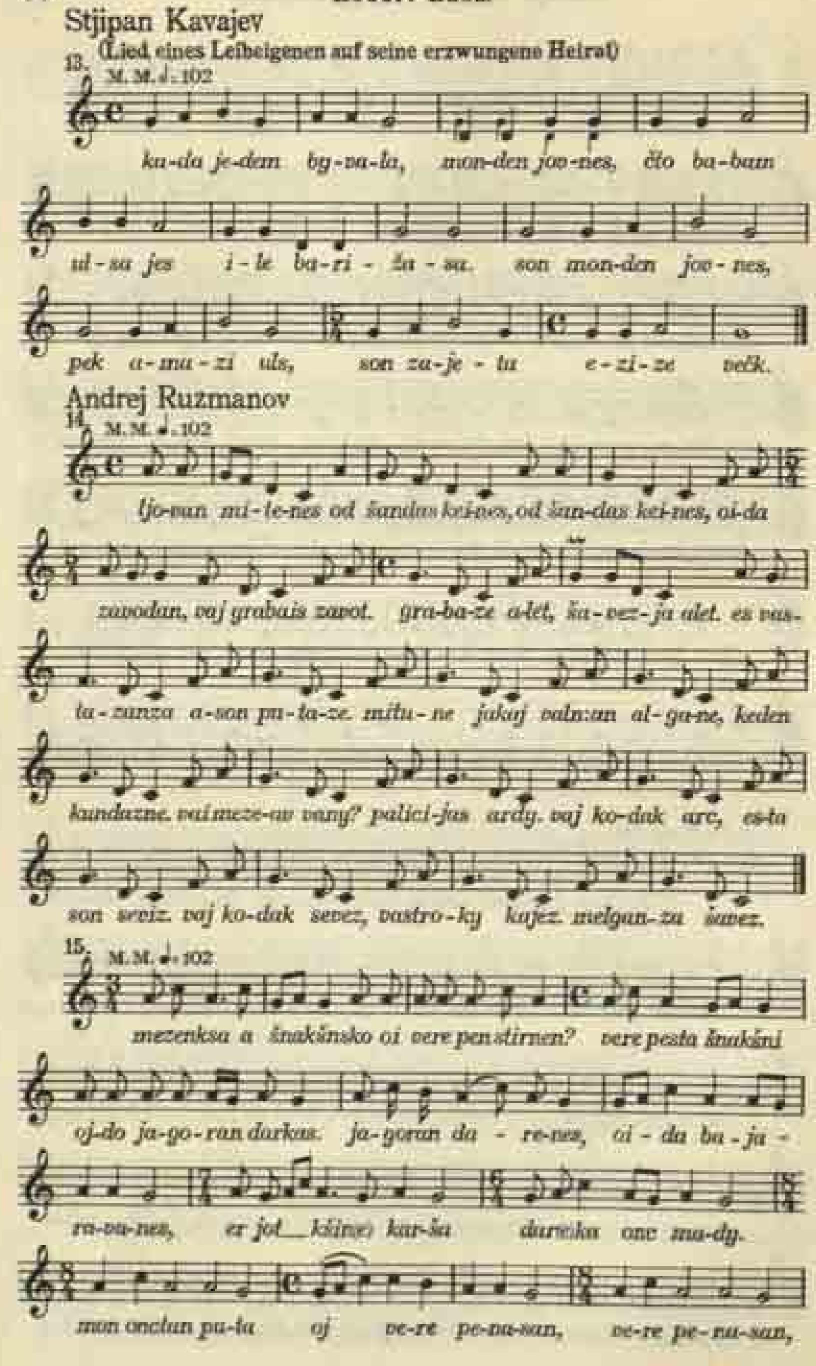
lu - ga-sa, ma-zy lu - ga-sa. kaz-de - ne - na sa, tur-fu-zen
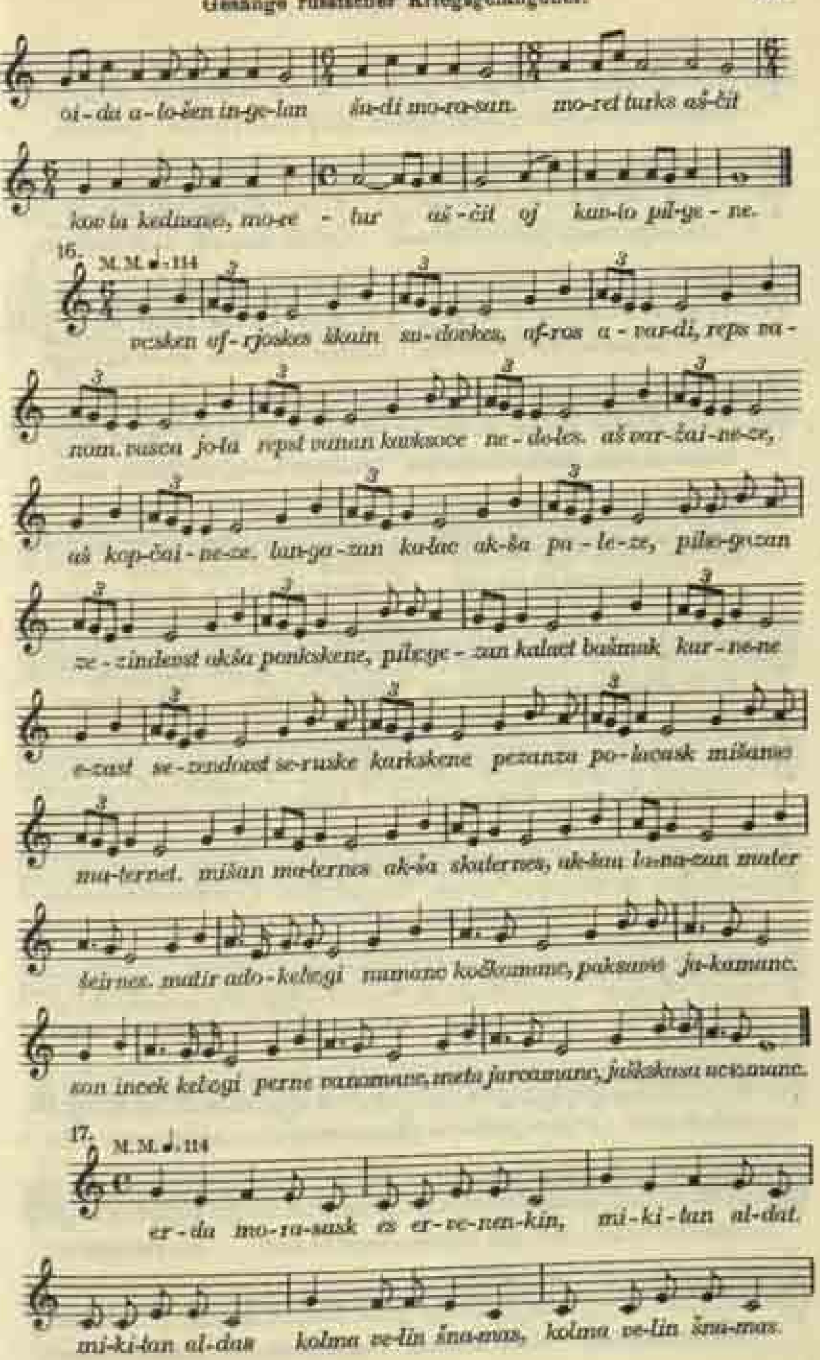
in-ge-lja, i-vanan kur-ga-sa vai, se - uk-sa-lal, i-van, se-vanečpai, ka-
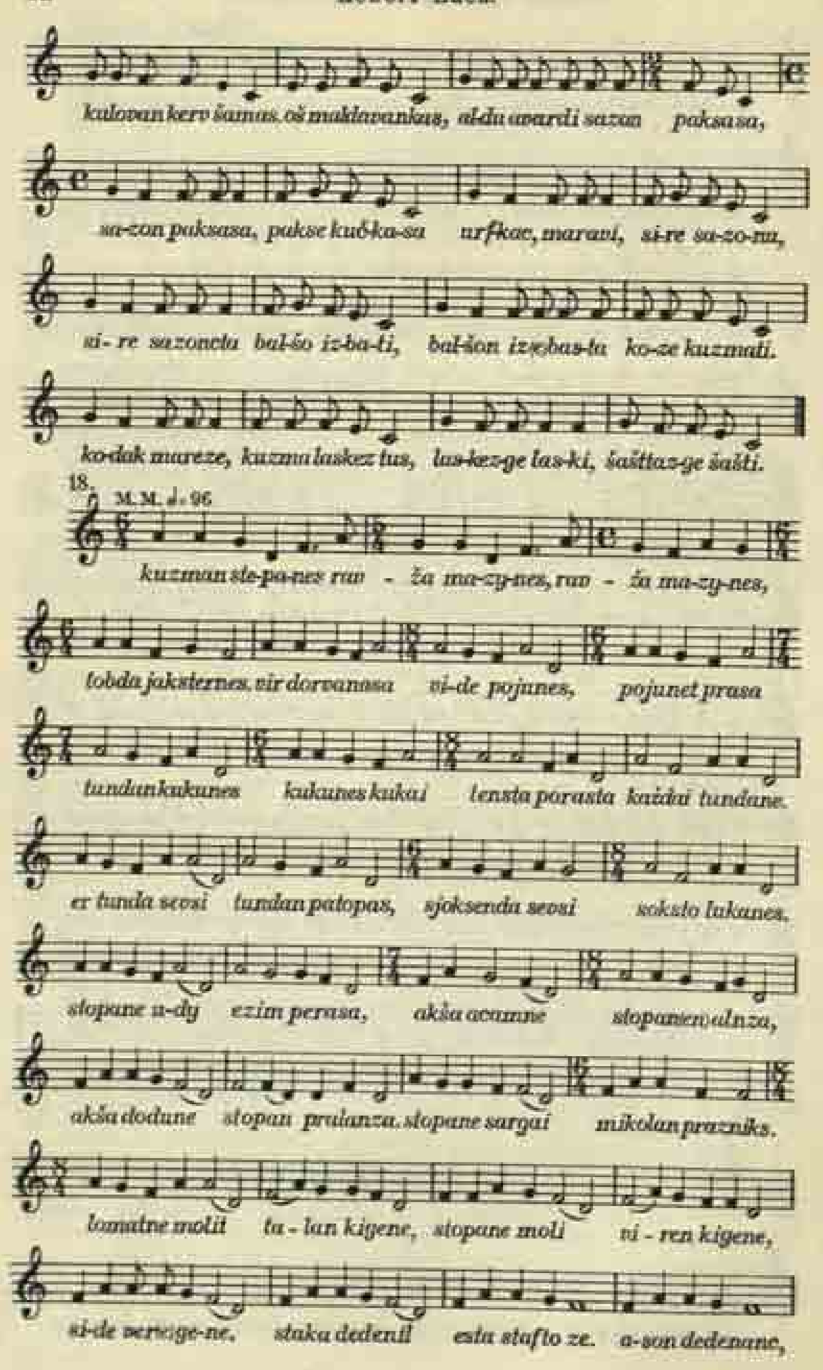
dy-ka-lal, i-van, ka-da-muk? ar-sev-te, ma-re ka-la - da ba-ne.
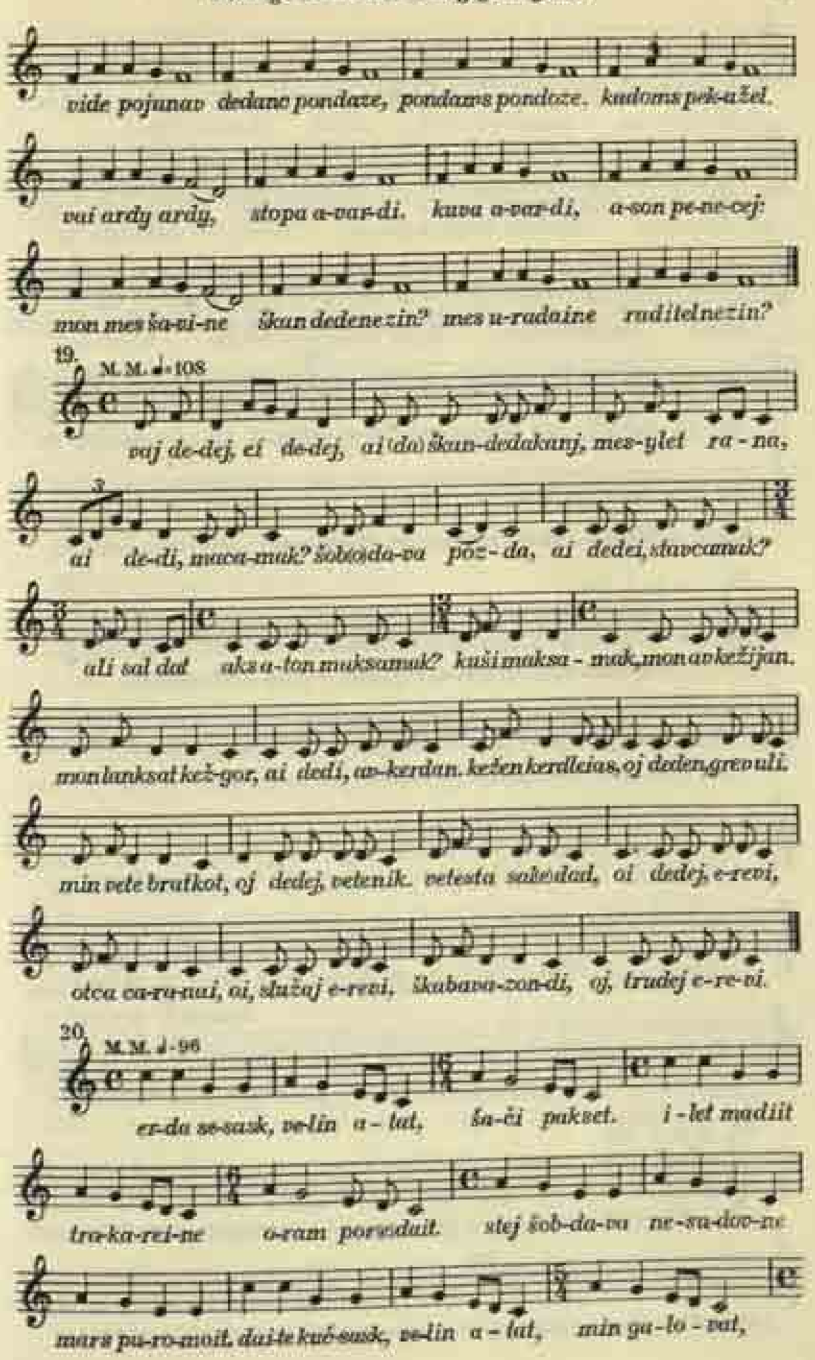

8.
M. M. ♩ = 120
9. Wiegenlied
M. M. ♩ = 90
10. Kalada (Altheidnisches Neujahrslied)
M. M. ♩ = 100


11.
M. M. ♩ = 108
12.
M. M. ♩ = 102
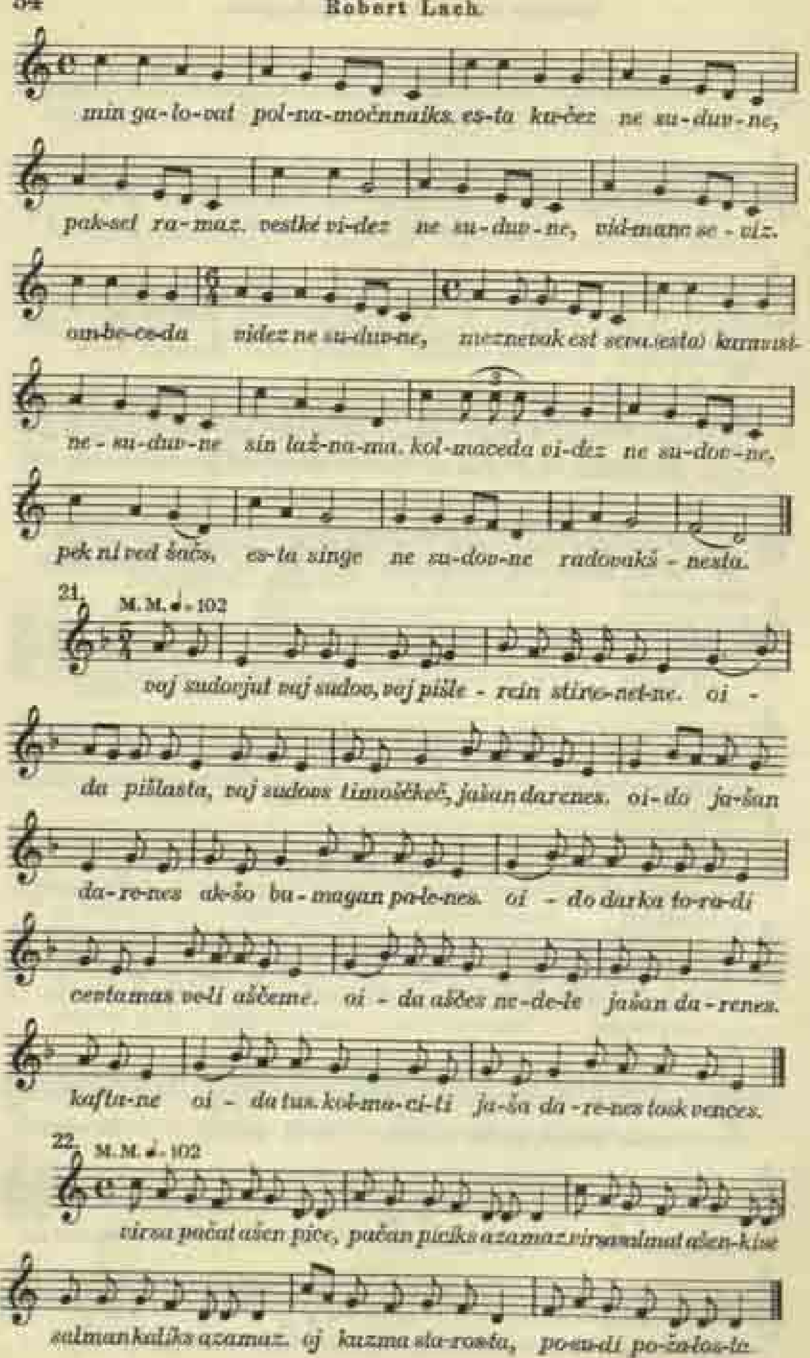

Stjipan Kavajev
13. (Lied eines Leibeigenen auf seine erzwungene Heirat)
M. M. 𝅗𝅥 = 102
ka-da je-dam by-va-la, mon-den jov-nes, čto ba-ban
ul-sa jes i-le ba-ri-ša-sa. son mon-den jov-nes,
pek a-ma-zi uls, son za-je-ta e-zi-ze večk.
Andrej Ruzmanov
14. M. M. 𝅘𝅥 = 102
ljo-man mi-le-nes od šandas kei-nes, od šan-das kei-nes, oi-da
zavodan, vaj grabais zavot. gra-ba-ze a-let, ša-vez-ja alet. es vas-
ta-zanza a-son pa-ta-ze. mitu-ne jakaj valnan al-ga-ne, keden
kandazne. vaj meze-av vany? palici-jas ardy. vaj ko-dak arc, es-ta
son seviz. vaj ko-dak sevez, vastro-ky kajez. melgan-za šavez.
15. M. M. 𝅘𝅥 = 102
mezenksa a šnakšnsko oi vere penstirnen? vere pesta šnakšni
oj-do ja-go-ran darkas. ja-goran da-re-nes, oi-da ba-ja-
ra-va-nes, er jol_kšine) kar-ša darnika onc ma-dy.
mon onclan pu-ta oj ve-re pe-na-san, ve-re pe-na-san,

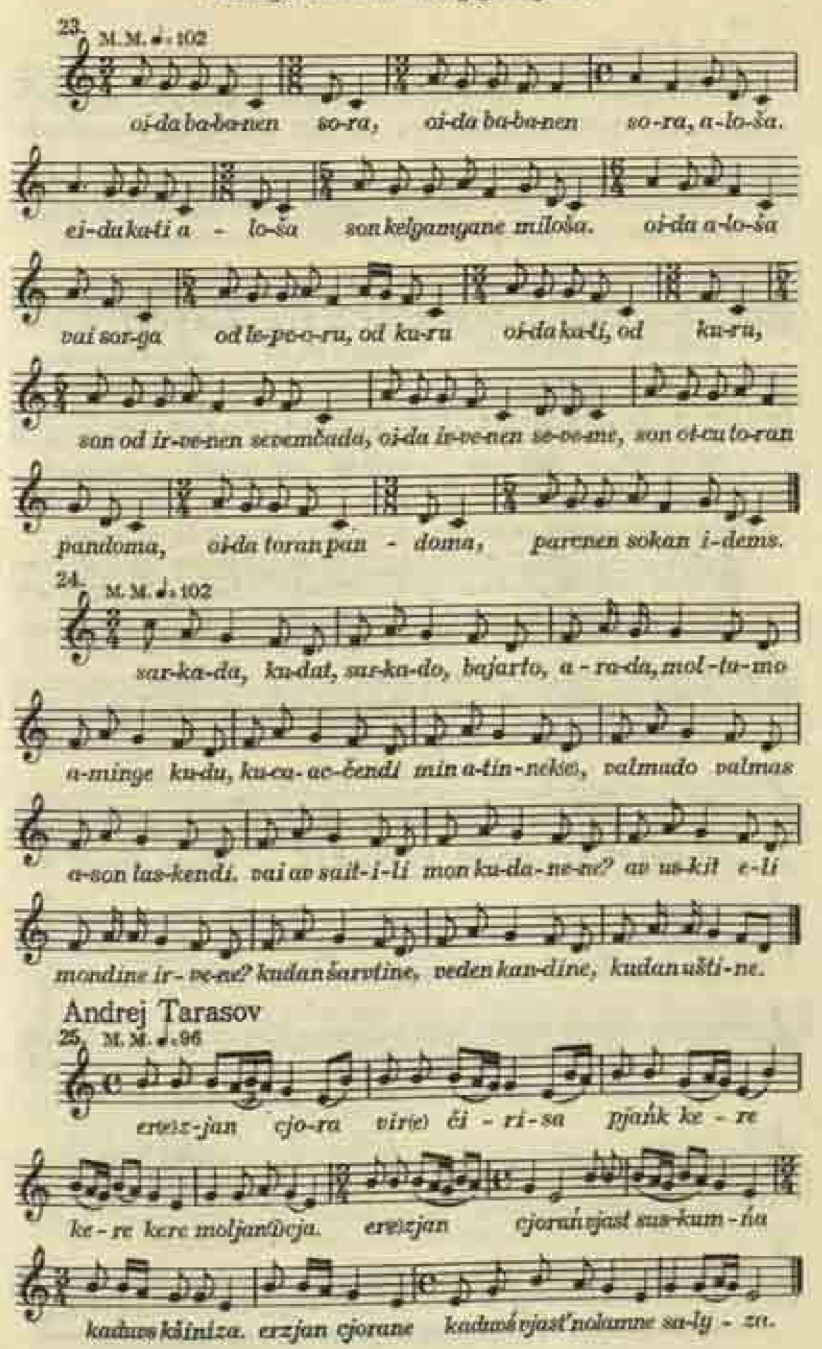

oi-da a-lo-šen in-ge-lan šu-di mo-ra-san mo-set turks aš-čit
kov la kedianne, mo-re - tur aš-čit oj kav-lo pil-ge-ne.
16. M.M. ♩=114
veskeen of-rjoskes likain su-dorkes, of-ros a-var-di, reps va-
nom. vusca jo-la repst vunan kuvksoce ne-do-les. aš var-žai-ne-ze,
aš kep-čai-ne-ze. lan-ga-zan ku-lac ak-ša pa-le-ze, pile-gezan
ze-zindevst akša ponkskene, pilege-zan kalaci bušmak kar-ne-ne
e-zast se-zendost se-ruske karkskene pezanza po-lavask mišanse
ma-ternet. mišan ma-ternes ak-ša skalernes, ak-šan la-na-zan maler
šeirnes. mulir ado-kelegi munane koškamane, paksuve ju-kamane.
son ineck kelegi perne vanomane, mela jarcamane, julkskusa ucsmane.
17. M.M. ♩=114
er-da mo-ra-sask es er-ve-nen-kin, mi-ki-lan al-dat.
mi-ki-lan al-das kolma ve-lin šna-mas, kolma ve-lin šna-mas.
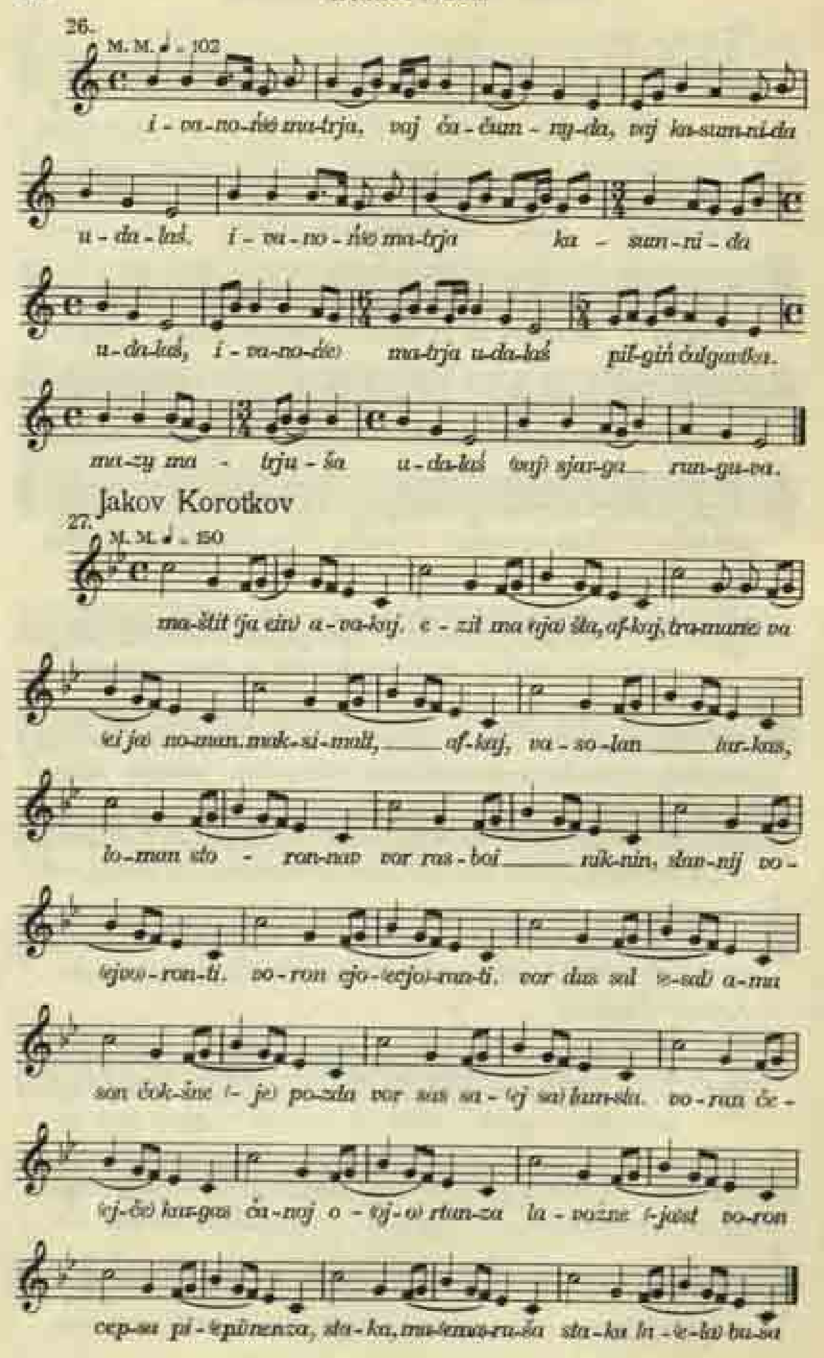

kulovan kerv šamas. oš maklavankas, al-du avardi sazan paksasa,
sa-zon paksasa, pakse kuб-ka-sa urfkac, maravi, si-re sa-zo-nu,
si- re sazonelu bal-šo iz-ba-ti, bal-šon iz-e-bas-ta ko-ze kuzmali.
ko-dak mareze, kuzma laskez tus, lus-kez-ge las-ki, šašttaz-ge šašti.
18.
M. M. 𝅗𝅥 = 96
kuzman ste-pa-nez rav - ža ma-zy-nez, rav - ža ma-zy-nez,
tobda jaksternes. vir dorvanasa si-de pojunes, pojunet prasa
tundankukunes kukunes kukai lensta porasta každai tundane.
er tunda seosi tundan patopas, sjoksenda seosi soksto lakanes.
slopane u-dy ezim perasa, akša acamne slopanen ulnza,
akša dodune slopan pralanza. slopane sargai mikolan prazniks.
lomalne molit ta - lan kigene, slopane moli ni - ren kigene,
si-de sereoge-ne. staka dedenil esta stafto ze. a-son dedenane,

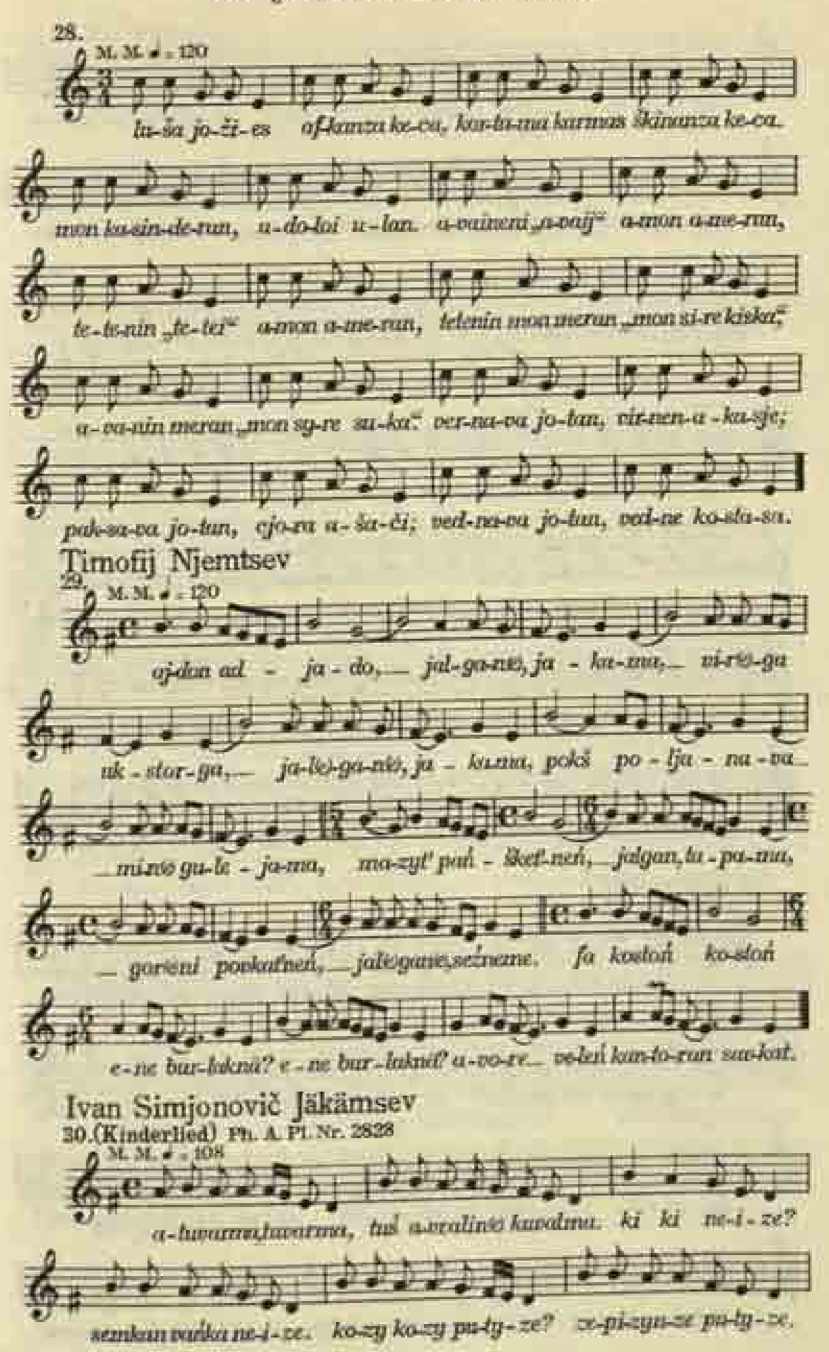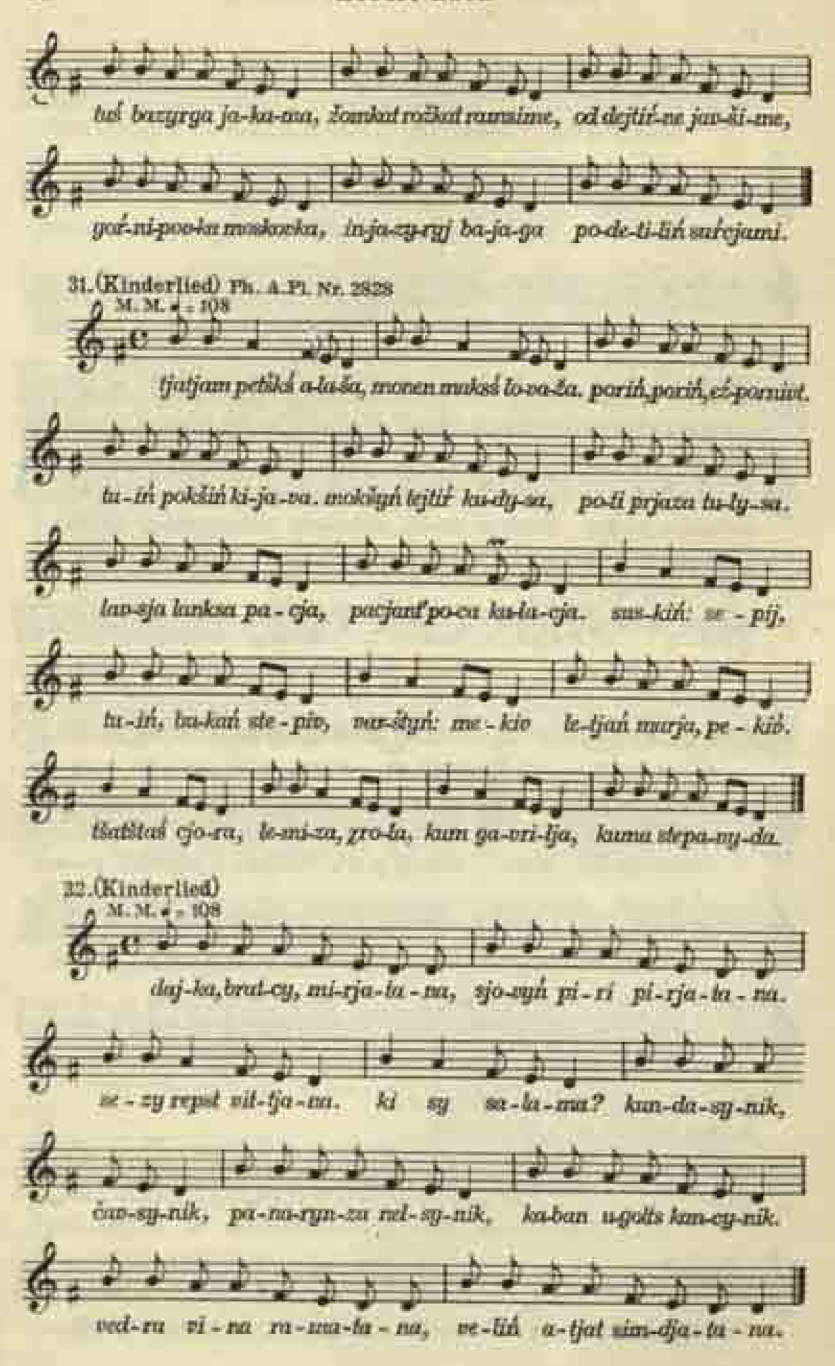


vide pojunav dedanc pondaze, pondazs pondoze, kudoms pek-ažel,
vaí ardy ardy, stopa a-var-di. kuva a-var-di, a-son pe-ne-cej:
mon mes ša-ni-ne škan dedenezin? mes u-radaine raditelnezin?
19.
M. M. ♩=108
vaj de-dej, ei de-dej, ai (da) škan-dedakanj, mes-ylet ra - na,
ai de-di, maca-mak? šob(o)da-va póz - da, ai dedei, slavcamak?
ali sal dal aks a-ton muksamak? kuši maksa - mak, mon av kežijan.
mon lanksal kež-gor, ai dedi, av-kerdan. kežen kerdleias, oj deden, grevuli.
min vele bratkot, oj dedej, vetenik. vetesta sakodad, oi dedej, e-revi,
otca ca-ra-nai, oi, službaj e-revi. škabava-zon-di, oj, trudej e-re-vi.
20.
M. M. ♩=96
er-da se-sask, ve-lin a - lat, ša-či pakset. i - let madiit
tra-ka-rei-ne o-ram porsedait. stej šob-da-va ne-su-dov-ne
mars pu-ro-moit. dai-te kuč-sask, ve-lin a - lat, min ga-lo - vat,
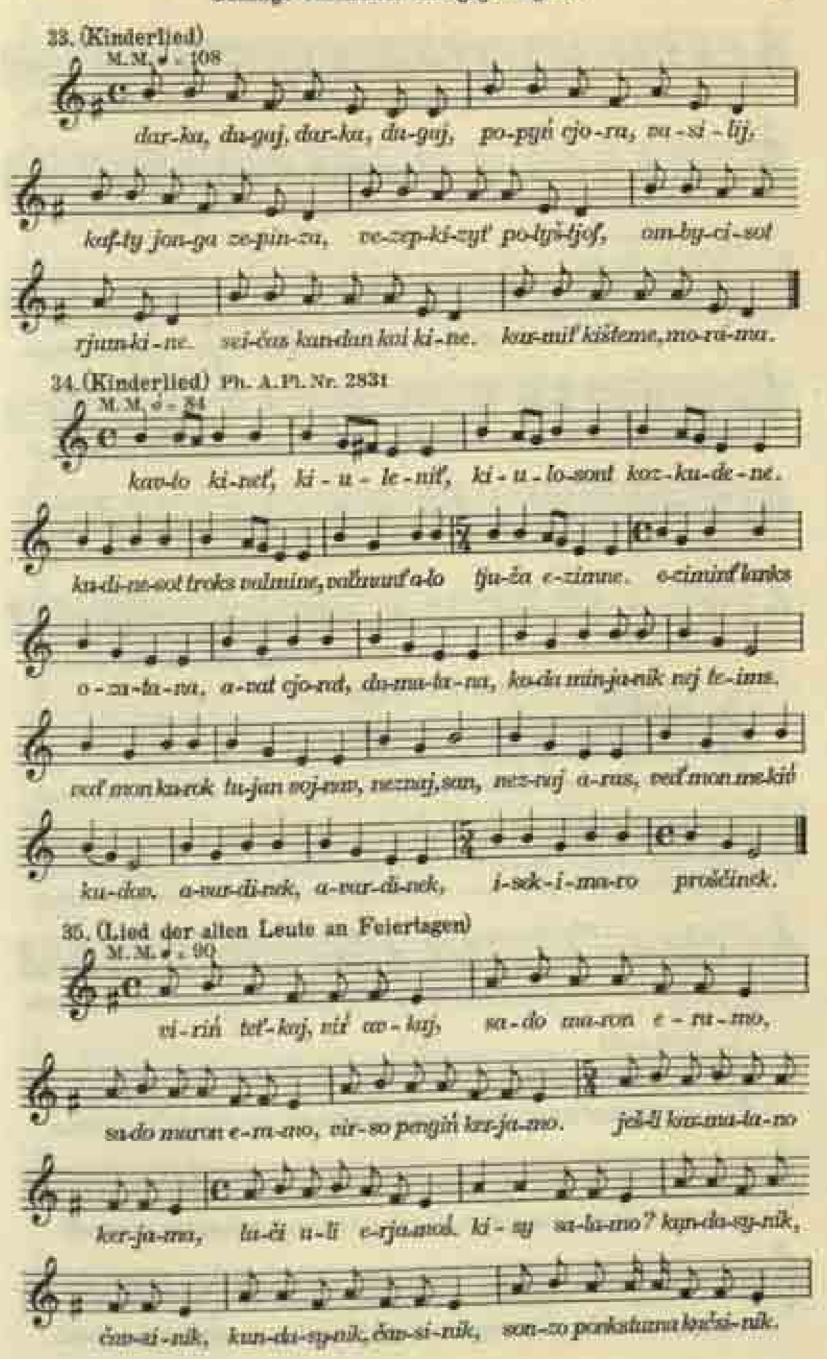

min ga-lo-vat pol-na-močnnaiks. es-ta ku-čez ne su-duv-ne,
pak-sel ra-maz. vestké vi-dez ne su-duv-ne, vid-mano se-viz.
videz ne su-duv-ne,
ne-su-duv-ne sin laž-na-ma. kol-maceda vi-dez ne su-dov-ne.
pek ni ved šačs, es-ta singe ne su-dov-ne radovakš-nesta.
21.
M. M. = 102
vaj sudovjut vaj sudov, vaj pišle-rein stire-nei-ne. oi-
da pišlasta, vaj sudovs timoščkeč, jašan darenes. oi-do ja-šan
da-re-nes ak-šo ba-magan pa-le-nes. oi-do darka to-ra-di
centamas ve-li ašćeme. oi-da ašćes ne-de-le jašan da-renes.
kaftu-ne oi-da tus. kol-ma-ci-li ja-ša da-re-nes tosk vences.
22.
M. M. = 102
virsa pačat ašen pice, pačan picks azamaz
salman kaliks azamaz. oj kuzma sta-rosta, po-su-di po-žalos-te
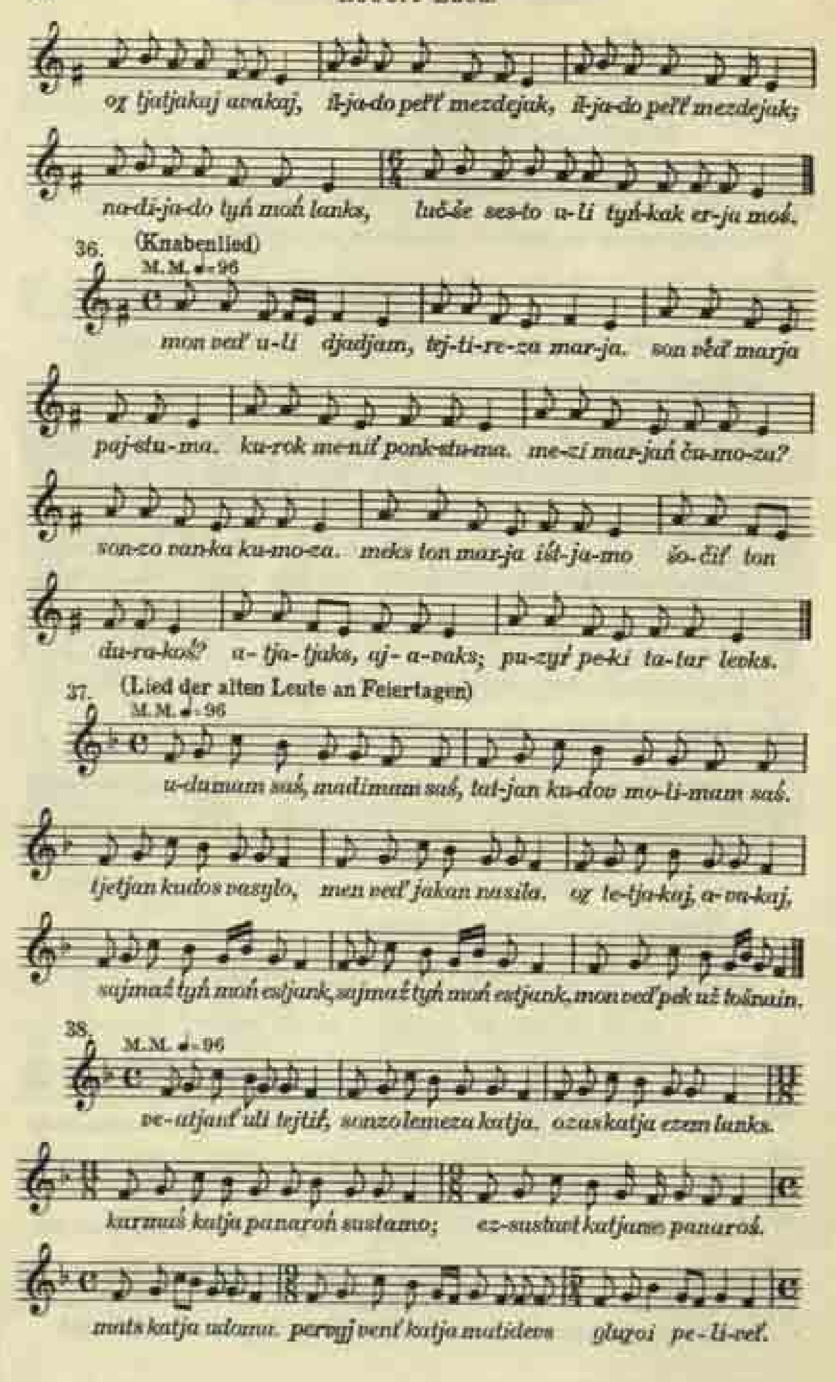

23. M. M. ♩ = 102
oi-da ba-ba-nen so-ra, oi-da ba-ba-nen so-ra, a-lo-ša.
ei-da ka-ti a - lo-ša son kelgamgane miloša. oi-da a-lo-ša
vai sor-ga od le-po-o-ru, od ku-ru oi-da ka-ti, od ku-ru,
son od ir-ve-nen sevemčada, oi-da ir-ve-nen se-ve-me, son ot-cu to-ran
pandoma, oi-da toran pan - doma, parcnen sokan i-dems.
24. M. M. ♩ = 102
sar-ka-da, ku-dat, sar-ka-do, bajarto, a - ra-da, mol-tu-mo
a-minge ku-du, ku-ca- ac-čendi min a-tin-nekse, valmado valmas
a-son las-kendi. vai av sait-i-li mon ku-da-ne-ne? av us-kit e-li
mondine ir - ve-ne? kudan šarvtine, veden kan-dine, kudan ušti-ne.
Andrej Tarasov
25. M. M. ♩ = 96
erzez-jan cjo-ra vir(e) či - ri-sa pjańk ke - re
ke - re kere moljandcja. erzjan cjorańgjasl sus-kum - ńa
kaduws kšiniza. erzjan cjorane kaduś vjasť nolamne sa-ly - za.
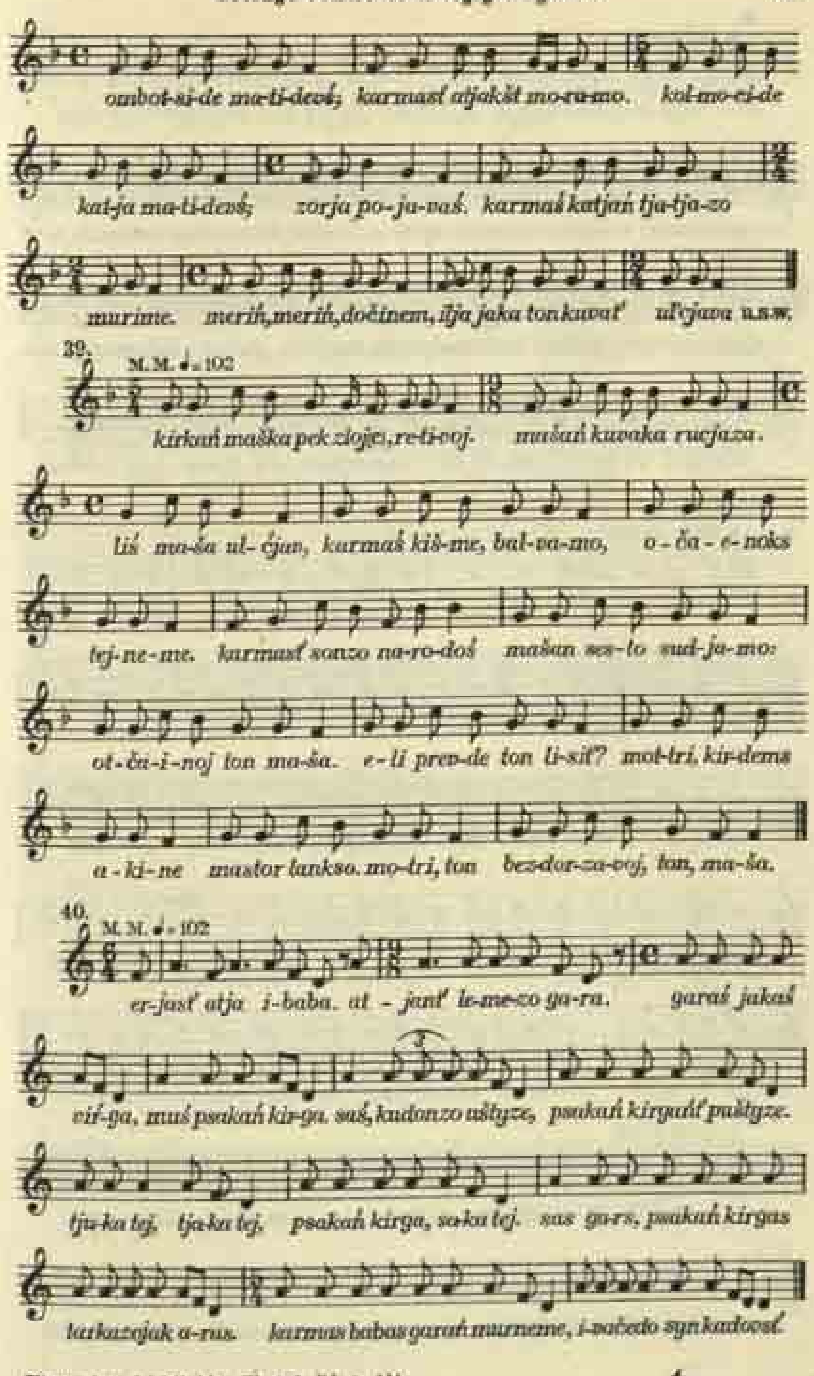

26.
M. M. ♩ = 102
i - va-no-ńö ma-trja, vaj ča-čum - ny-da, vaj ka-sum-ni-da
u - da - laś. i - va - no - ńo ma-trja ka - sum - ni - da
u-da-laś, i - va-no-ńo ma-trja u-da-laś pil-giń čolgavka.
ma-zy ma - trju - ša u-da-laś (vaj) sjar-ga run-gu-va.
Jakov Korotkov
27.
M. M. ♩ = 150
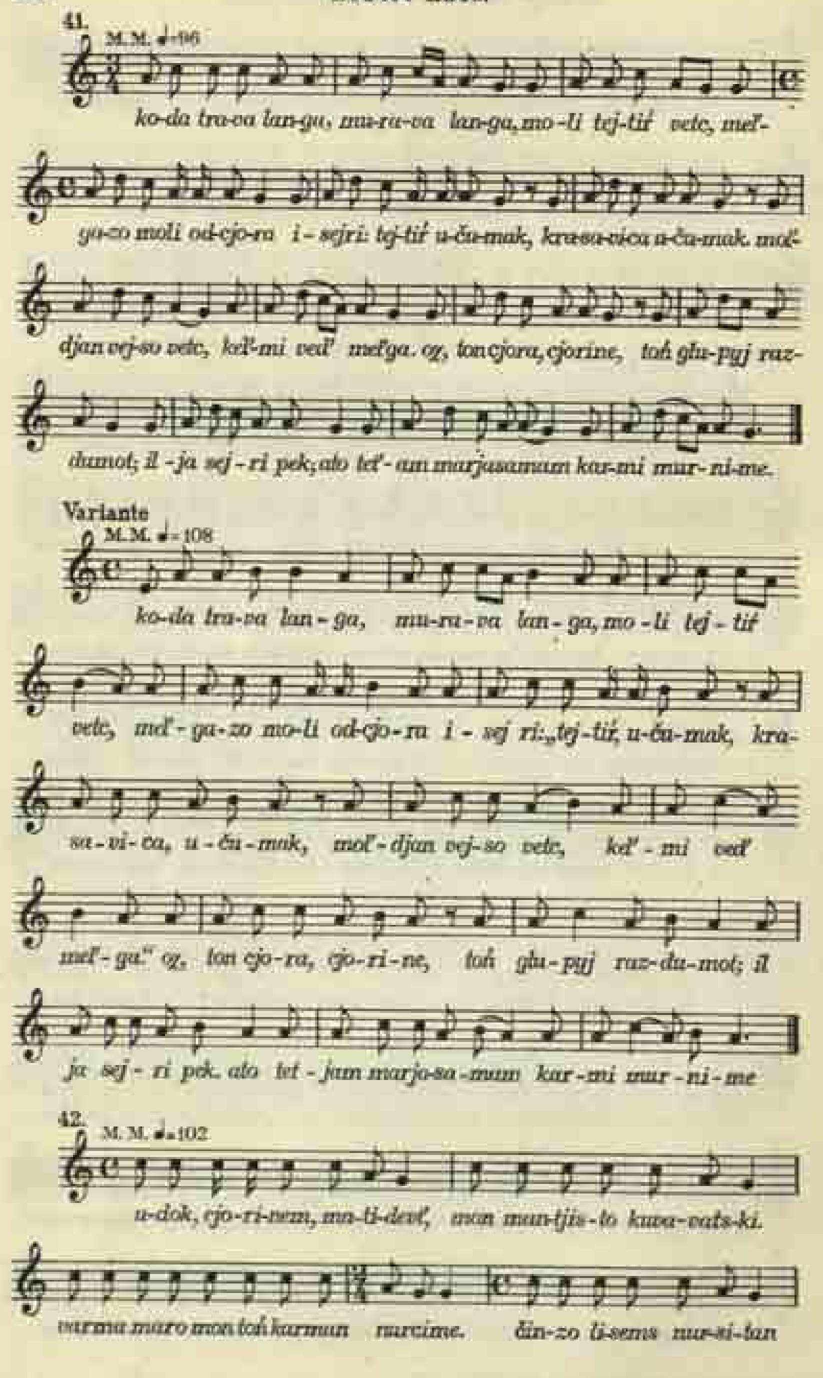

28.
M. M. ♩ = 120
pak-sa-va jo-tun, cjo-ra a-ša-či; ved-ne-va jo-tun, ved-ne ko-sla-sa.
Timofij Njemtsev
29.
M. M. ♩ = 120
aj-don ad - ja - do, jal-ga-ne, ja - ka-ma, vi-re-ga
uk - stor-ga, ja-le-ga-ne, ja - ka-ma, pokš po - lja - na - va
garéni poskalnen, jalegane, seźneme. ja koslon ko-slon
e-ne bur-lakna? e - ne bur-laknil? a-vo-re veleń kan-to-ran sa-kat.
Ivan Simjonovič Jäkämsev
30. (Kinderlied) Ph. A. Pl. Nr. 2828
M. M. ♩ = 108
a-tuvama,tuvarma, tuš a-vralin-e kuvalma. ki ki ne-i-ze?
semkan varka ne-i-ze. ko-zy ko-zy pu-ty-ze? a-pi-zyn-ze pu-ty-ze.
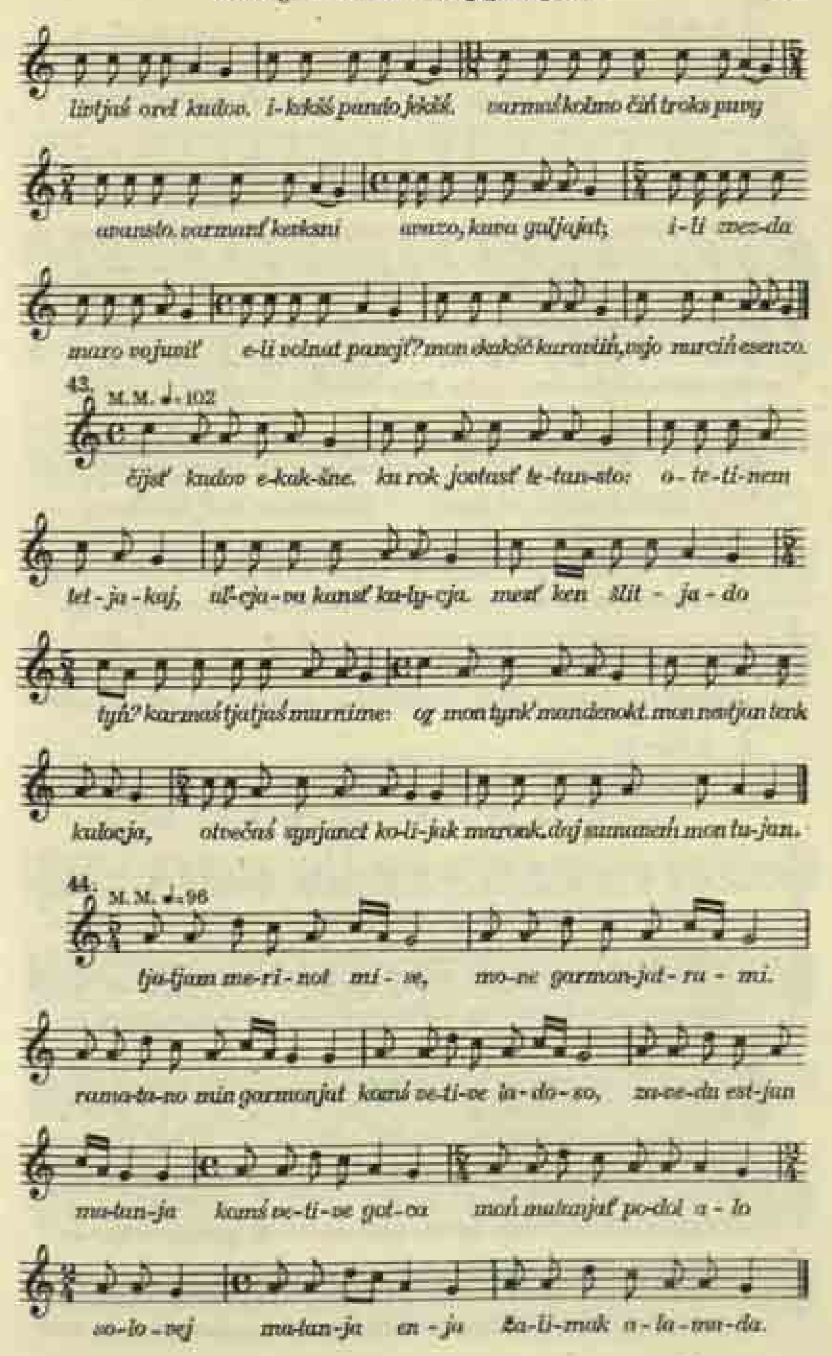

31. (Kinderlied) Ph. A. Pl. Nr. 2828
M. M. ♩ = 108
32. (Kinderlied)
M. M. ♩ = 108
daj-ka, brat-cy, mi-rja-la-na, sjo-vyń pi-ri pi-rja-la-na.
ki sy sa-la-ma? kan-da-sy-nik,
čav-sy-nik, pa-na-ryn-za nel-sy-nik, ka-ban ugolts kan-cy-nik.
ved-ra vi-na ra-ma-la-na, ve-lińi a-tjat sim-dja-ta-na.


33. (Kinderlied)
M.M. ♩ = 108
dar-ka, du-gaj, dar-ka, du-gaj, po-pyi cjo-ru, va-si-lij,
kaf-ty jon-ga ze-pin-za, ve-zep-ki-zyt' po-lyš-tjof, om-by-ci-sol
rjum-ki-ne. sei-čas kun-dan koi ki-ne. kur-mil' kišteme, mo-ra-ma.
34. (Kinderlied) Ph. A. Pl. Nr. 2831
M.M. 𝅗𝅥 = 84
kav-lo ki-nel', ki-u-le-nil', ki-u-lo-sont koz-ku-de-ne.
ku-di-ne-sot troks valmine, valmunf a-lo tju-ža e-zimne. e-ziminf lanks
o-zi-la-na, a-val cjo-nd, du-nu-la-na, ko-da minja-nik naj le-ims.
ved' mon ka-rok lu-jan voj-nun, neznaj, san, nez-naj a-ras, ved' mon mekiv
ku-dov, a-var-di-nek, a-var-di-nek, i-sek-i-ma-ro proščinek.
35. (Lied der alten Leute an Feiertagen)
M.M. ♩ = 90
vi-riň tel'-kaj, niľ av-kaj, sa-do ma-ron e-ra-mo,
sa-do maron e-ra-mo, vir-so pengiň ker-ja-mo. jel-li kor-ma-la-no
ker-ja-ma, lu-či u-li e-rja-mol. ki-sy sa-la-mo? kan-da-sy-nik,
čan-si-nik, kun-da-sy-nik, čan-si-nik, son-zo porkalana loždsi-nik.
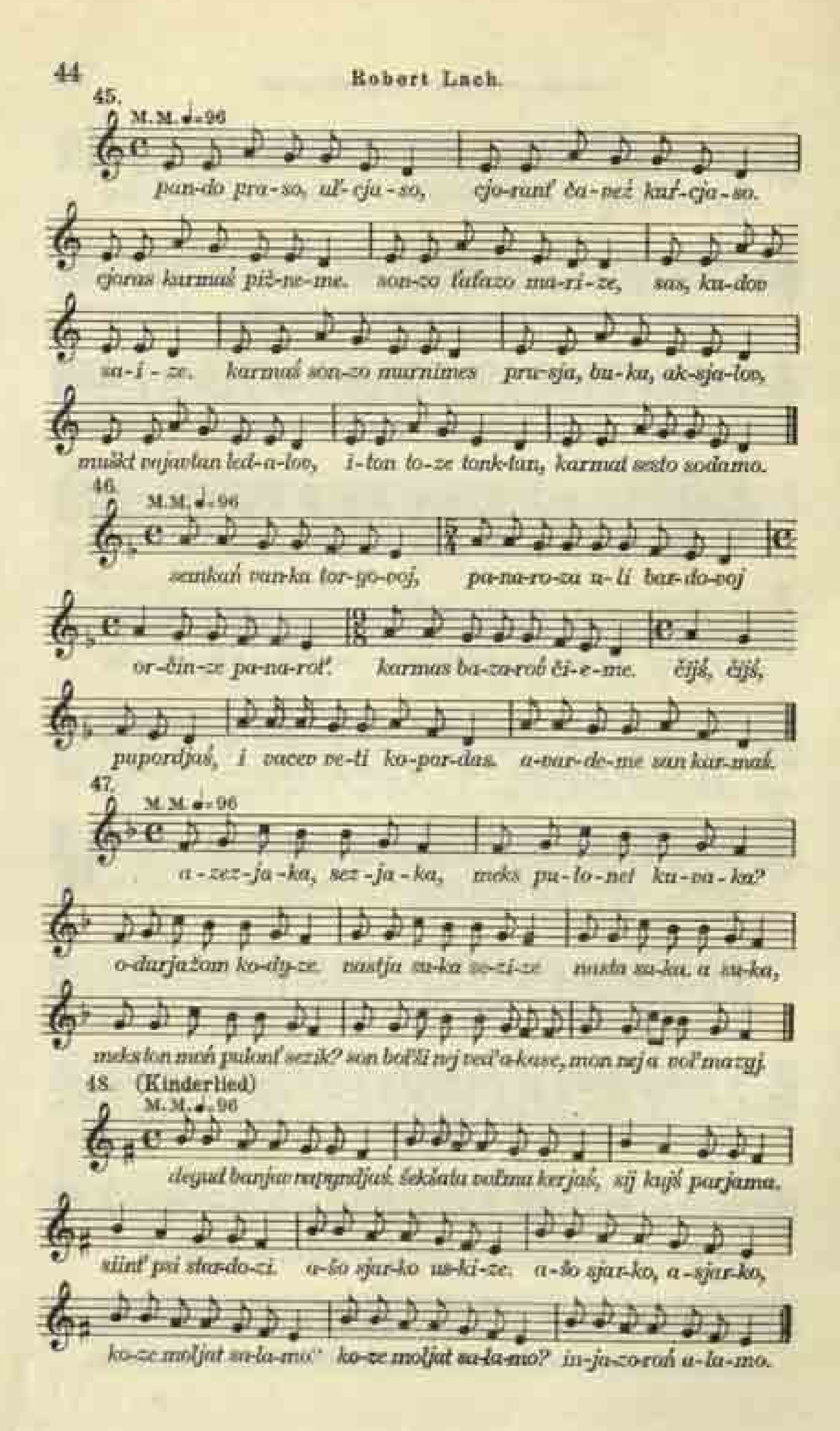

oẓ tjaljakaj avakaj, ił-ja-do peľľ mezdejak, ił-ja-do peľľ mezdejak;
na-di-ja-do tyń moń lanks, luč-še ses-to u-li tyń-kak er-ju moś.
36. (Knabenlied)
M. M. ♩=96
mon veľ u-li djadjam, tej-ti-re-za mar-ja. son věď marja
paj-štu-ma. ku-rok me-niľ ponk-štu-ma. me-zi mar-jań ču-mo-za?
son-zo van-ka ku-mo-za. meks ton mar-ja išt-ju-mo šo-čiľ ton
du-ra-koš? a- tja- tjaks, aj- a-vaks; pu-zyľ pe-ki ta-tar leoks.
37. (Lied der alten Leute an Feiertagen)
M. M. ♩=96
u-duman saś, madimam saś, tal-jan ku-dov mo-li-mam saś.
tjetjan kudos vasylo, men veľ jakan nasila. oẓ le-tja-kaj, a-va-kaj,
sajmaž tyń moń estjank, sajmaž tyń moń estjank, mon veľ pek už tokšin.
38. M. M. ♩=96
ve-utjanľ uli tejtiľ, sonzolemeza katja. ozas katja ezem lanks.
karmuś katja panaroń sustamo; ez-sustant katjane panaroś.
mats katja udomu. peregj venľ katja mutidevs glugoi pe-li-veľ.
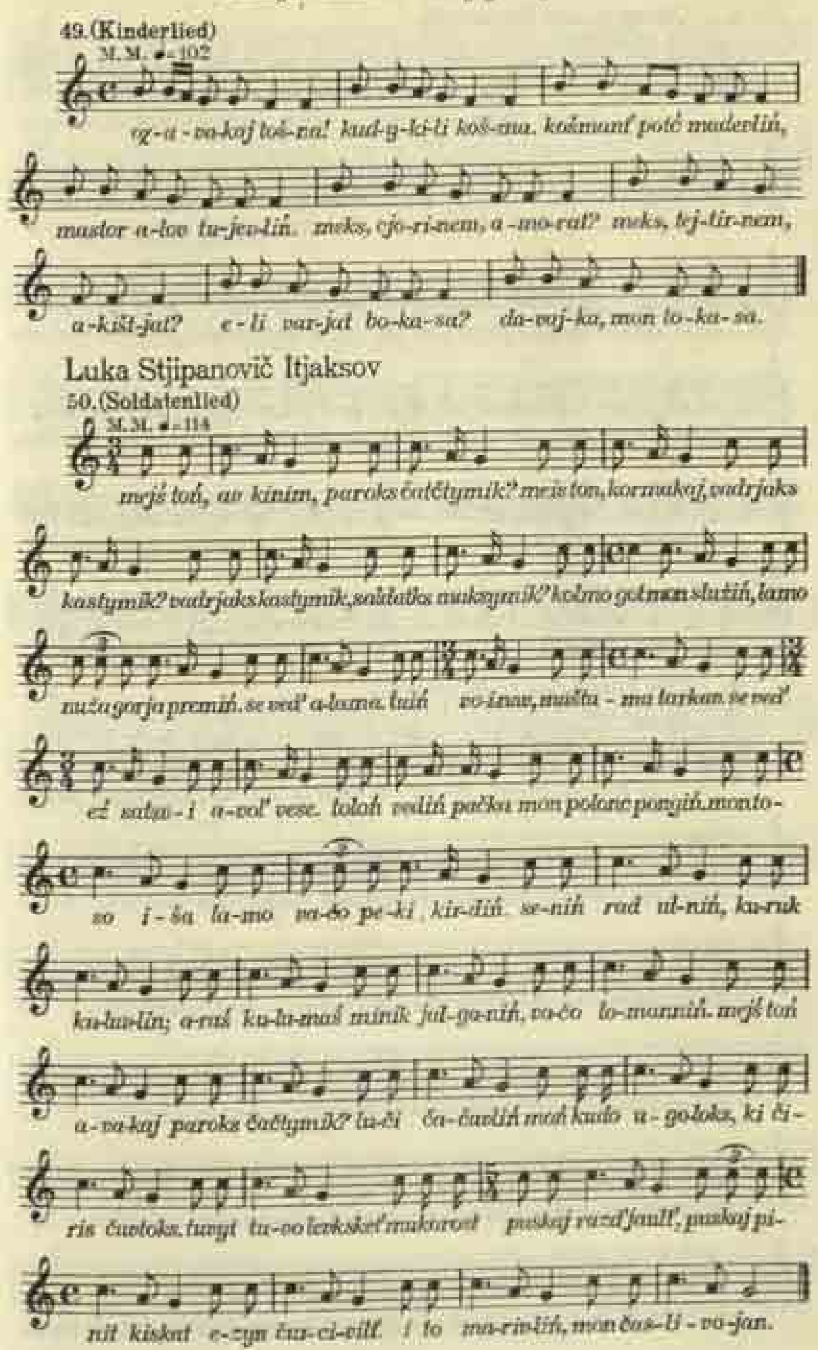

ombot-ši-de ma-ti-dević; karmasť aljakšt mo-ra-mo. kol-mo-ci-de
kat-ja ma-ti-dević; zorja po-ja-vaś. karmaś katjań tja-tja-zo
murime. meriń, meriń, dočinem, ilja jaka ton kuvat' ul'ejava u.s.w.
39.
M. M. ♩ = 102
kirkań maška pek zioje:, re-ti-voj. mušań kuvaka rucjaza.
liś ma-ša ul-ćjan, karmaś kiš-me, bal-va-mo, o-ča-e-noks
tej-ne-me. karmasť sonzo na-ro-doś mašan ses-to sud-ja-mo:
ot-ča-i-noj ton ma-ša. e-li prev-de ton li-siť? mol-tri, kir-dems
a-ki-ne mastor lankso. mo-tri, ton bez-dor-za-voj, ton, ma-ša.
40.
M. M. ♩ = 102
er-jasť atja i-baba. at-jant' le-me-zo ga-ra. garaś jakaś
vir-ga, muś psakań kir-ga. saś, kudonzo ušlyze, psakań kirgańť puštyze.
tja-ka tej, tja-ka tej, psakań kirga, sa-ka tej. sas ga-rs, psakań kirgas
larkazojak a-rus. karmas babas garań murneme, i-načedo syn kadoost.
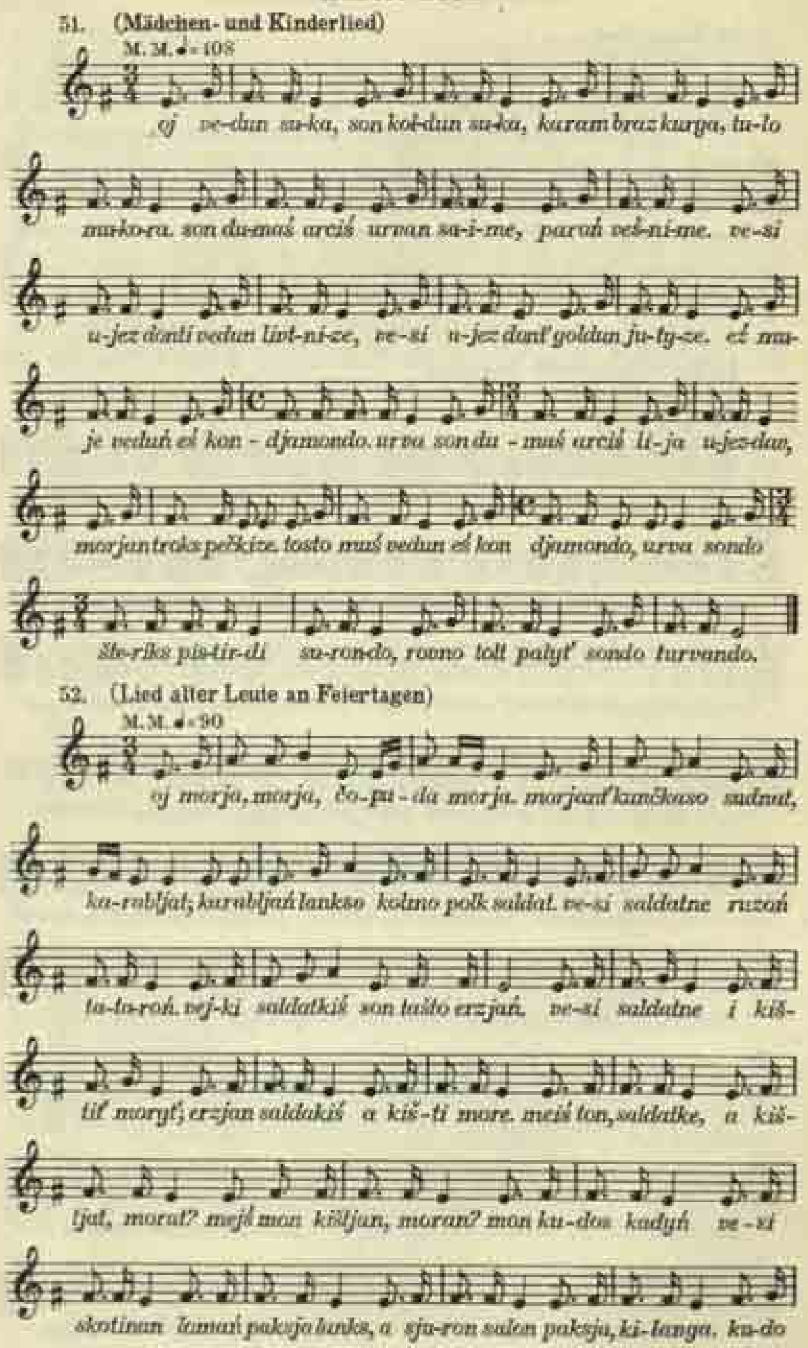

41.
M.M. ♩=96
ko-da tra-va lan-gu, mu-ra-va lan-ga, mo-li tej-tiť vetc, meľ-
ga-zo moli od-cjo-ra i-sejri: tej-tiť u-ču-mak, krasa-vica u-ču-mak. moľ-
djan vej-so vetc, keľ-mi veľ meľga. oz, toncjora, cjorine, toń glu-pyj raz-
dumot; il-ja sej-ri pek; ato teľ-am marjasamam kar-mi mur-ni-me.
Variante
M.M. ♩=108
ko-da tra-va lan-ga, mu-ra-va lan-ga, mo-li tej-tiť
vetc, meľ-ga-zo mo-li od-cjo-ra i-sej ri: „tej-tiť, u-ču-mak, kra-
sa-vi-ca, u-ču-mak, moľ-djan vej-so vetc, keľ-mi veľ
meľ-ga." oz, ton cjo-ra, cjo-ri-ne, toń glu-pyj raz-du-mot; il
ja sej-ri pek. ato tet-jam marja-sa-mam kar-mi mur-ni-me
42.
M.M. ♩=102
u-dok, cjo-ri-nem, ma-li-deľ, mon mun-tjis-to kava-vats-ki.
varma maro mon toń karmun murcime. čin-zo li-sems mur-si-tan
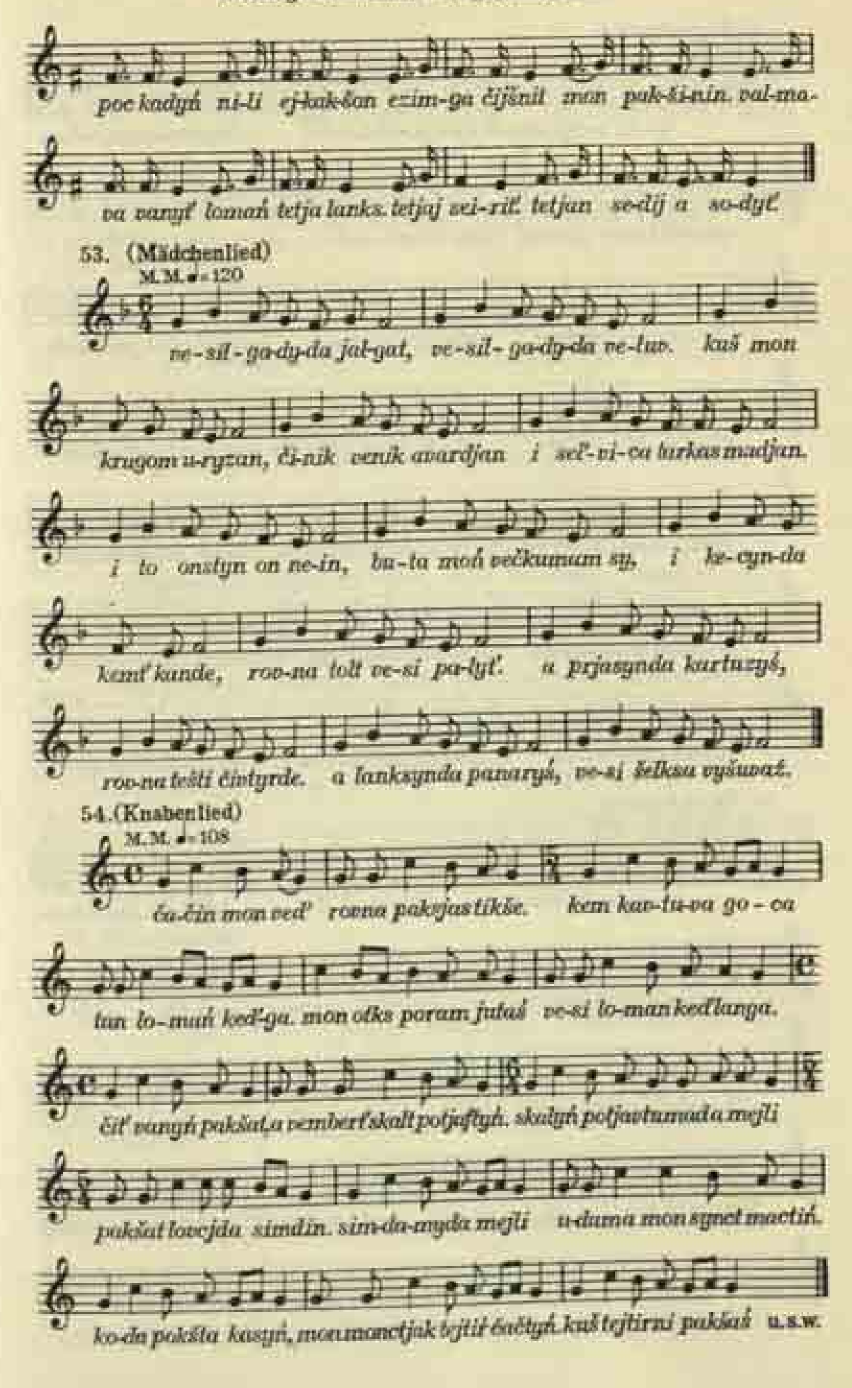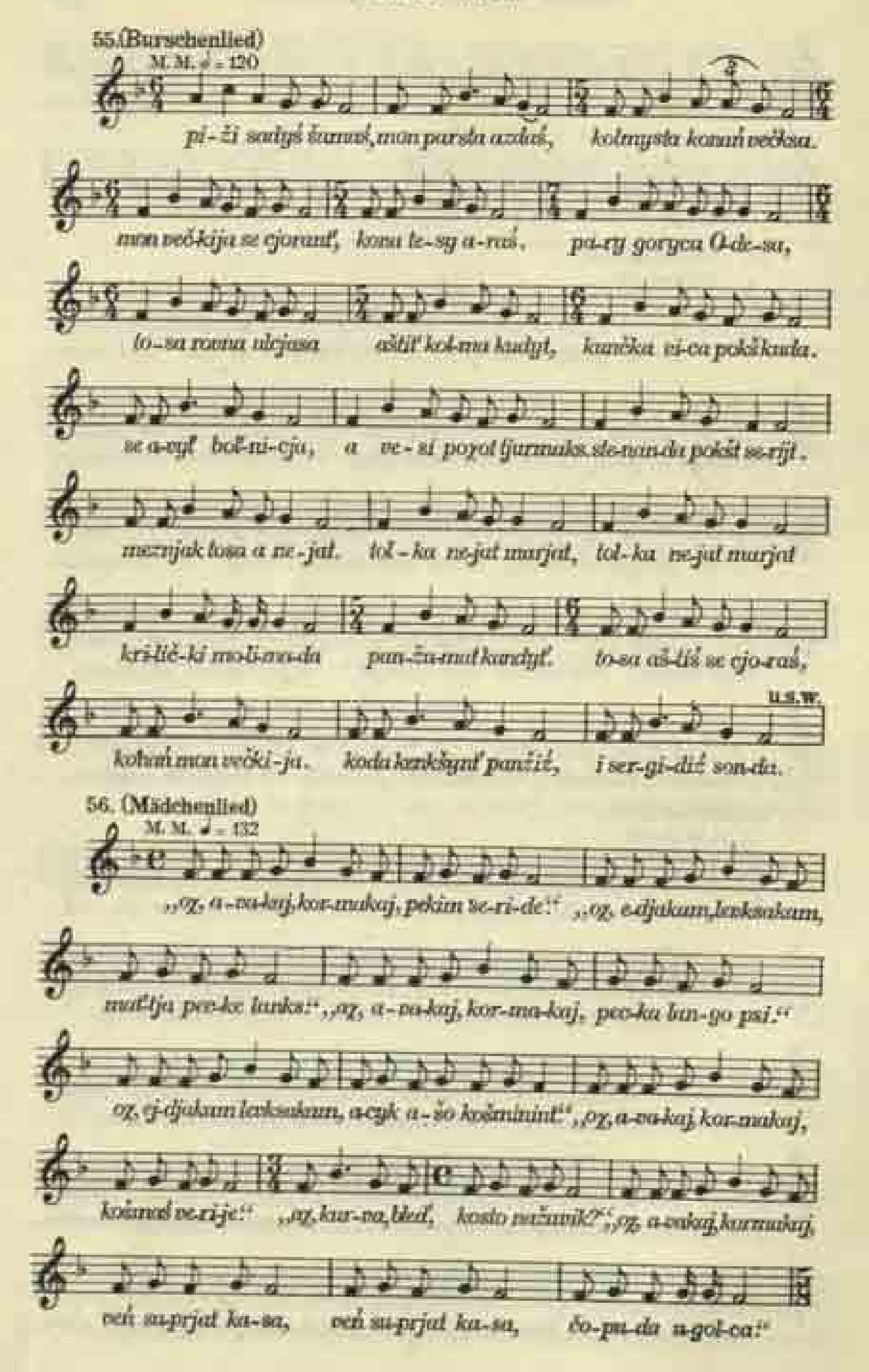


livtjaś orel kudon. i-kekšś pando jekšś. varmaś kolmo čiń troka pavy
avanslo. varmanś keksni avazo, kava guljajat; i-li vez-da
maro vojuniť e-li volnat panejť? mon ekakšč kuravliń, vejo murciń esenzo.
43.
M. M. ♩ = 102
čijat' kudoo e-kak-šne. ka rok jootasť te-tan-slo: o-te-ti-nem
tet-ja-kaj, uľ-cja-va kansť ka-ly-cja. meať ken šlit - ja - do
tyń? karmaś tjatjaś murnime: oz mon tynk' mandenokt. mon natjan tank
kulocja, otvečaś synjanct ko-li-jak marank. daj sununeń mon tu-jan.
44.
M. M. ♩ = 96
tju-tjam me-ri-not mi-ve, mo-ne garmon-jat-ru-mi.
rama-ta-no min garmonjat kanś ve-ti-ve ja-do-so, za-ve-da est-jan
ma-tan-ja kanś ve-ti-ve gat-va moń makajať po-dol a-lo
so-lo-vej ma-tan-ja an-ja ša-li-mak a-la-ma-da.

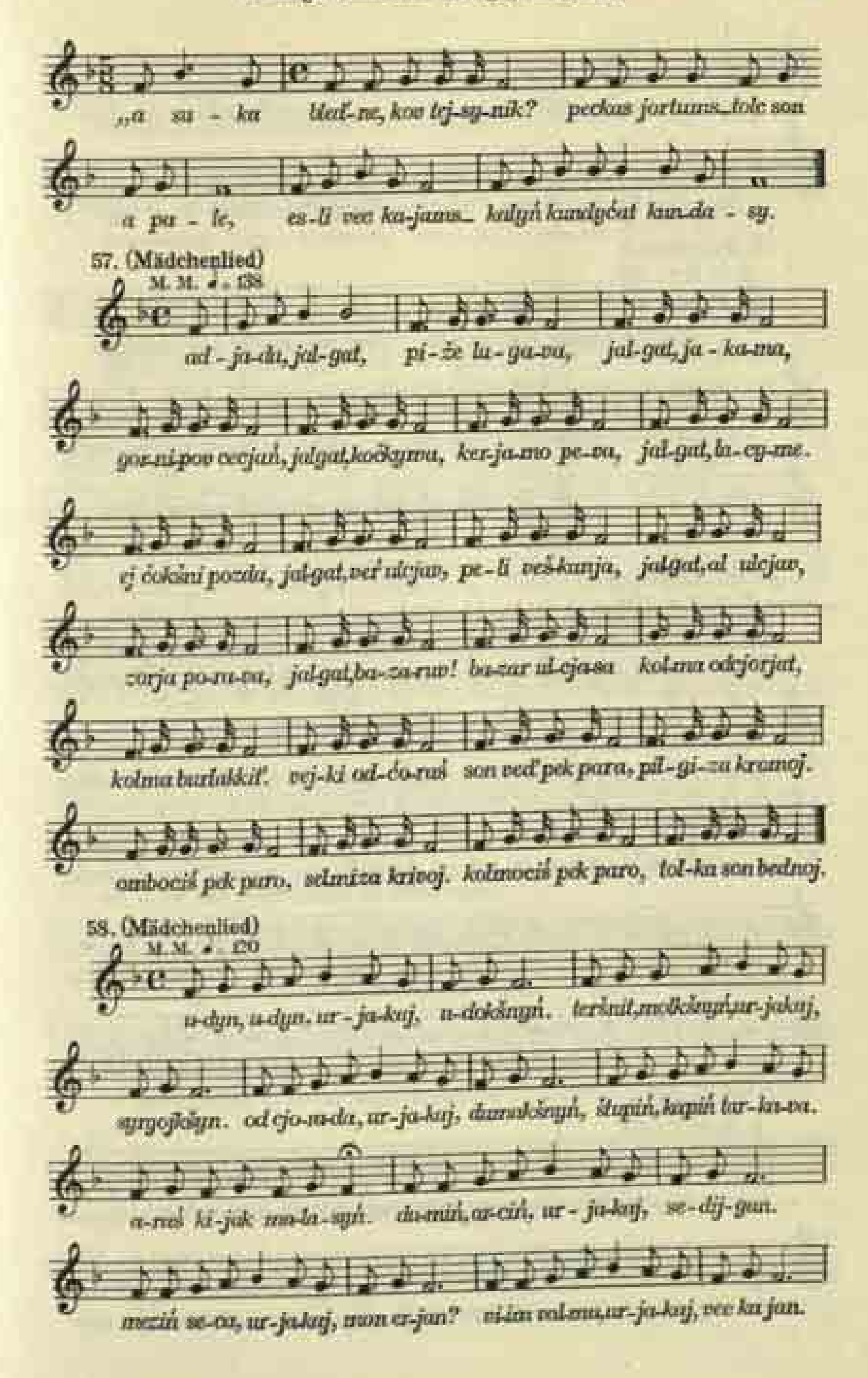

45.
M.M. ♩=96
pan-do pra-so, ul'-cja-so, cjo-rant' ča-než kal'-cja-so.
cjoras karmaš piž-ne-me. son-zo ľalazo ma-ri-ze, sas, ku-dov
sa-i-ze. karmaš son-zo murnimes pru-sja, bu-ka, ak-sja-lov,
muškt vajavlan led-a-lov, i-ton to-ze tonk-lan, karmat sesto sodamo.
46.
M.M. ♩=96
senkaň van-ka tor-go-voj, pa-na-ro-za u-li bar-do-voj
or-čin-ze pa-na-roľ. karmas ba-za-roš či-e-me. čijš, čijš,
pupordjaš, i vacev ve-ti ko-por-das. a-var-de-me san kar-maš.
47.
M.M. ♩=96
a-zez-ja-ka, sez-ja-ka, meks pu-lo-nel ku-va-ka?
o-durjažom ko-dy-ze. nastja su-ka se-zi-ze nasta su-ka, a su-ka,
meks ton moň puloni' sezik? son boľši nej ved'a-kase, mon nej a voľ mazgj.
48. (Kinderlied)
M.M. ♩=96
degud banja vapyndjaš. šekšala volma kerjaš, sij kajš parjama.
slint' pri sla-do-zi. a-šo sjar-ko us-ki-ze. a-šo sjar-ko, a-sjar-ko,
ko-ze moljat sa-la-mo' ko-ze moljat sa-la-mo? in-ja-zo-roň a-la-mo.
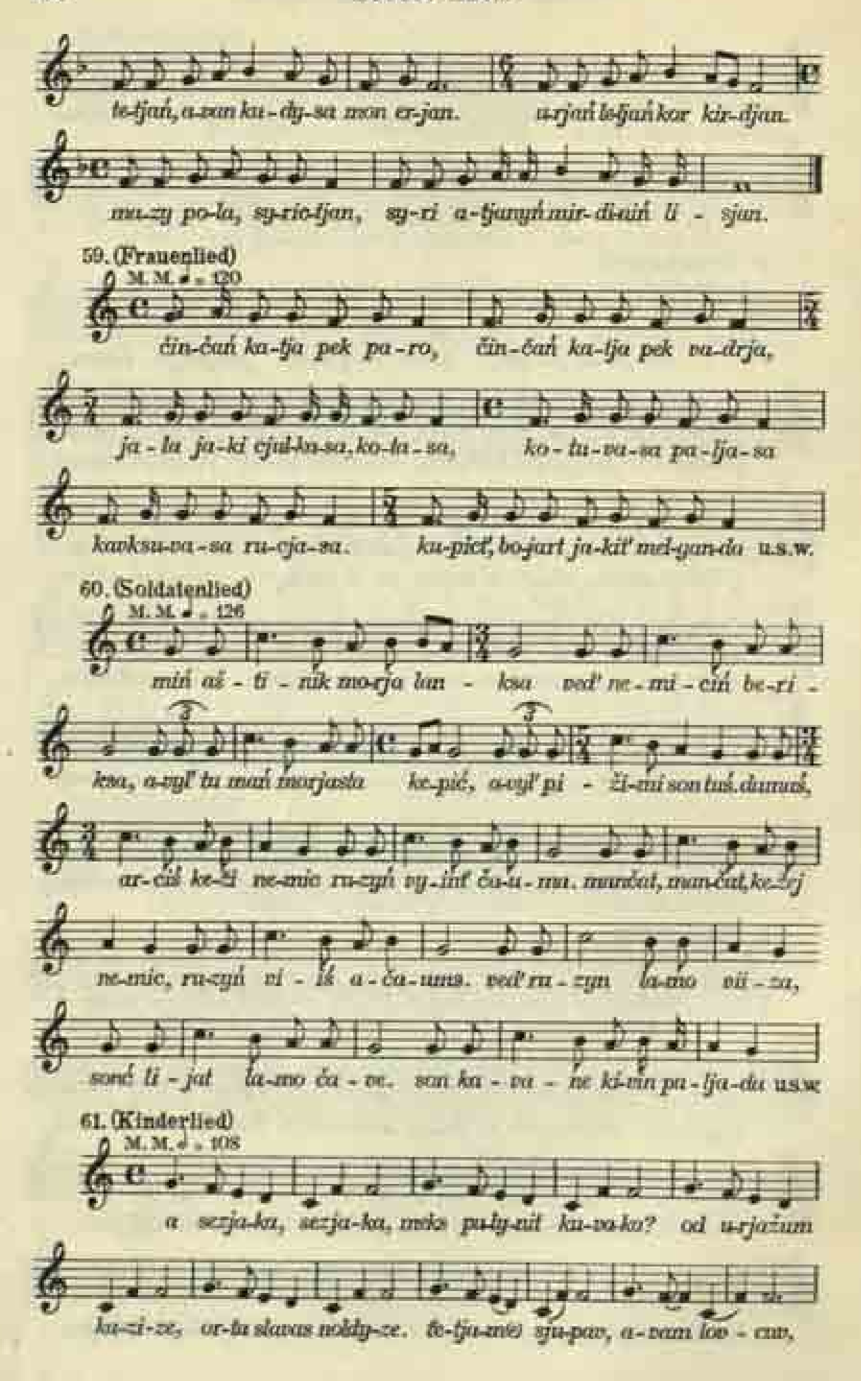

49. (Kinderlied)
M. M. ♩=102
Luka Stjipanovič Itjaksov
50. (Soldatenlied)
M. M. ♩=114
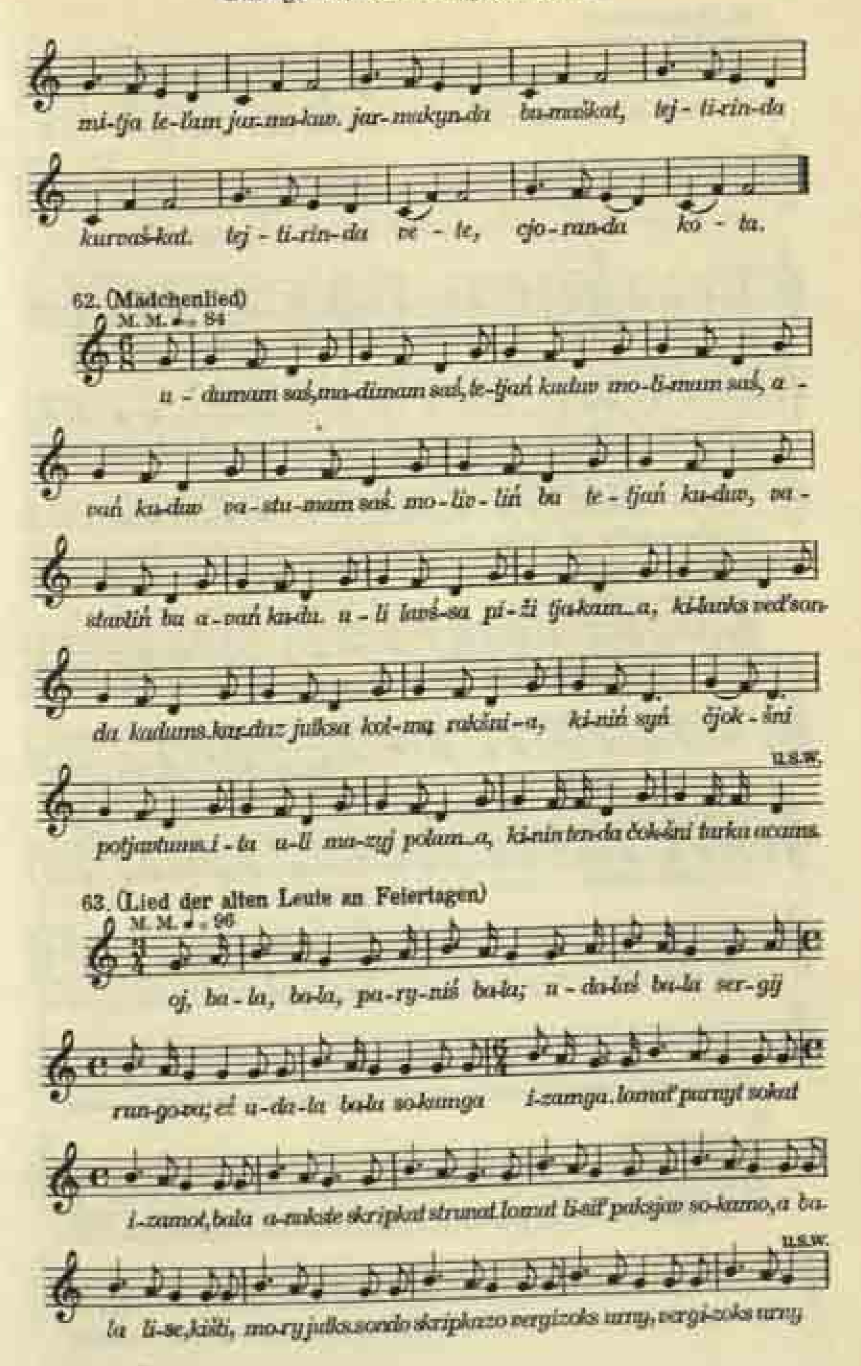

51. (Mädchen- und Kinderlied)
M. M. ♩ = 108
oj ve-dun su-ka, son koľ-dun su-ka, karam braz kurga, tu-lo
mu-ko-ra. son du-maś arciś urvan sa-i-me, paroń veľ-ni-me. ve-si
u-jez donli vedun livt-ni-ze, ve-si u-jez donľ goldun ju-ty-ze. eś mu-
je veduń eś kon - djamondo. urva son du - muś arciś li-ja u-jez-dan,
morjan troks peškize. tosto muś vedun eś kon djamondo, urva sondo
šte-rikš pis-tir-di su-rondo, roono tolt palyť sondo turvando.
52. (Lied alter Leute an Feiertagen)
M. M. ♩ = 90
oj morja, morja, čo-pu-da morja. morjanľ kančkaso sulnut,
ka-rabljat; karabljań lankso kolmo polk saldat. ve-si saldatne ruzoń
ta-to-roń. vej-ki saldatkiś son tašto erzjań. ve-si saldatne i kiš-
tiľ moryť; erzjan saldakiś a kiš-ti more. meiś ton, saldatke, a kiš-
tjat, morat? mejś mon kišljan, moran? mon ku-dos kadyń ve-si
skotinan lamań paksja lanks, a sju-ron salon paksja, ki-langa. ku-do
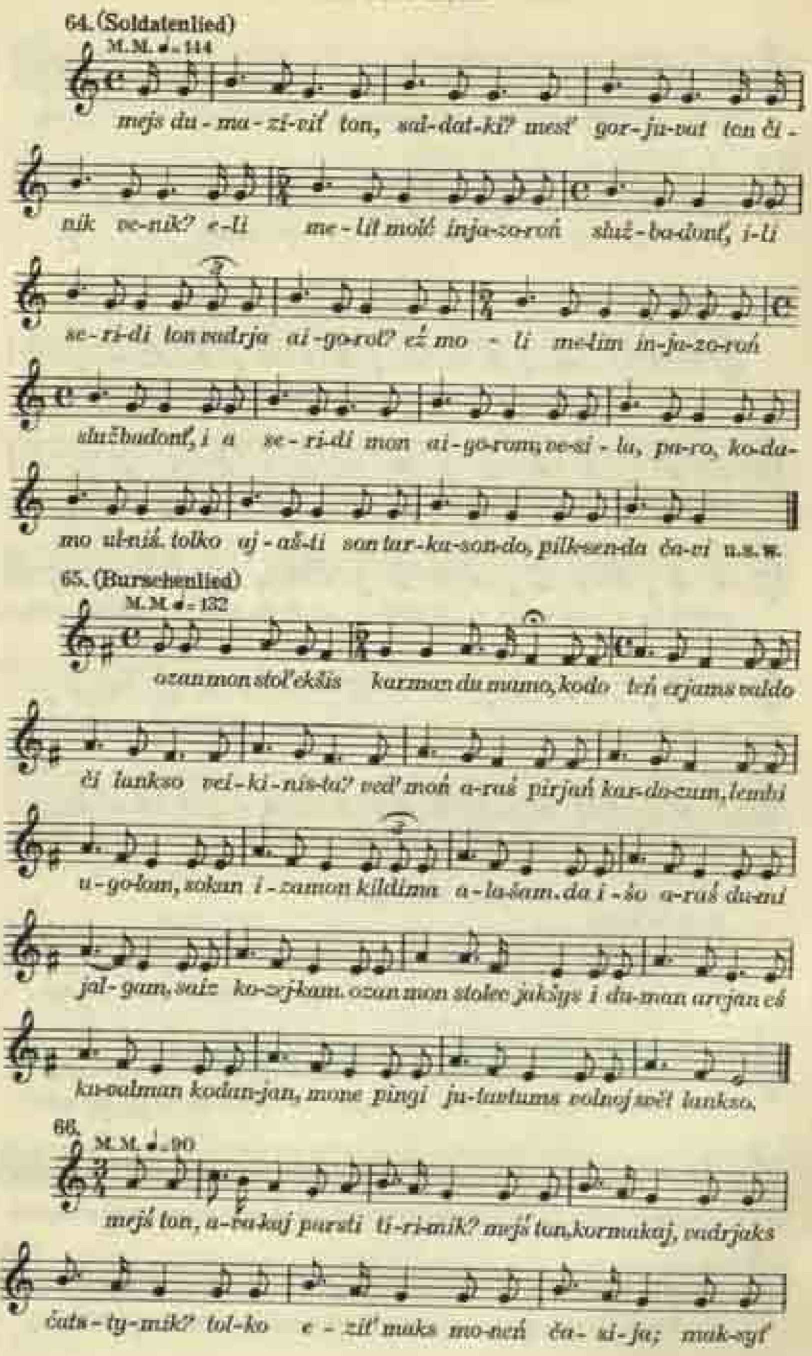

poc kadyń ni-li ej-kak-šan ezim-ga čijšnil mon pak-ši-nin. val-ma-
va varyť lomań tetja lanks. tetjaj sei-riť. tetjan se-dij a so-dyť.
53. (Mädchenlied)
M.M. ♩=120
ve-sil-ga-dy-da jal-gat, ve-sil-ga-dy-da ve-lur. kaš mon
krugom u-ryzan, či-nik venik avardjan i seľ-vi-ca turkas madjan.
i to onstyn on ve-in, bu-ta moń večkumum sy, i ke-cyn-da
kemť kunde, rov-na tolt ve-si pa-lyť. a prjasynda kurtuzyś,
rov-na tešti čivtyrde. a lanksynda panaryś, ve-si šelksu vyšuvat.
54. (Knabenlied)
M.M. ♩=108
ču-čin mon veď rovna pakšjastikše. kem kav-tu-va go-ca
tan lo-mań ked-ga. mon olks poram jutaś ve-si lo-man kedlanga.
čiť vanyń pakšat, a vemberťskalt potjaftyń. skalyń potjavtumada mejli
pakšat lovcjda simdin. sim-da-myda mejli u-dama mon synet mactiń.
ko-da pakšta kasyń, mon manctjak tejtiŕ čačtyń. kaš tejtirni pakšaś u.s.w.
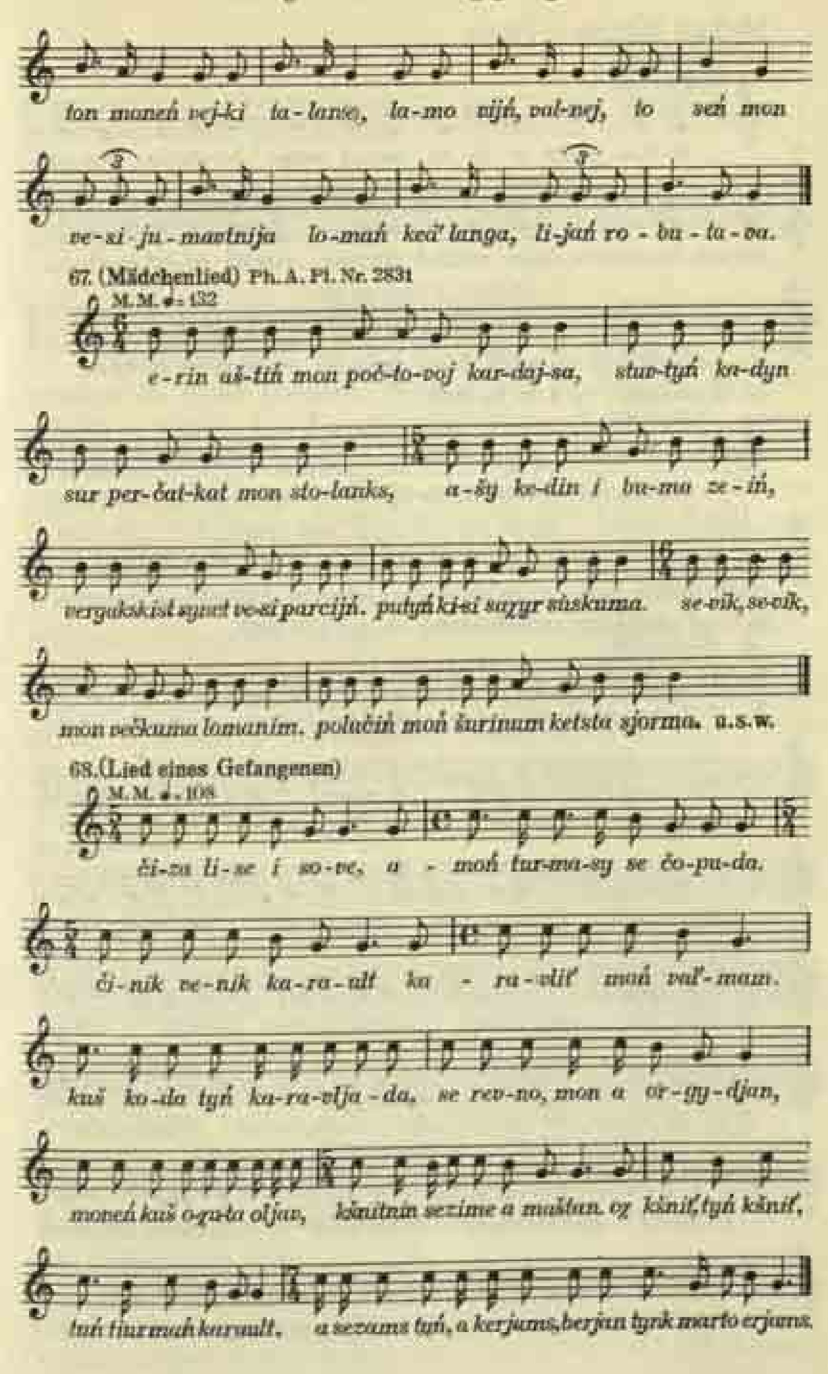

55.(Burschenlied)
M. M. = 120
pi-ži sadyš šunnuš, mon parsta azdaš, kolmysta konaň večksa.
mon več-kija se cjoranť, konu ke-sy a-raš. pa-ry gorysa O-de-su,
to-sa rouna ulcjasa ašťiť kol-ma kudyt, kanška vi-ca pokš kuda.
se a-cyť boľ-ni-cju, a ve-si poyol ljurmaks.ds-nan-da pokšt se-rijt.
meznjak tosa a ne-jat. toľ-ka ne-jat marjat, toľ-ka ne-jat marjat
krš-lič-ki mo-ľi-ma-da pan-žu-mat kandyť. to-sa aš-ľiš se cjo-raš,
kohaň mon večki-ja. koda kenkšynť panžiš, i ser-gi-diš son-da.
u.s.w.
56. (Mädchenlied)
M. M. = 132
„oz, a-va-kaj, kor-makaj, pekim se-ri-de!" „oz, edjakam, lenksakam,
maľ-tja pee-ke lanks!" „oz, a-va-kaj, kor-ma-kaj, pee-ka lan-go psi."
oz, ej-djakam lenksakam, a-cyk a-šo košminint." „oz, a-va-kaj, kor-makaj,
košmaš se-ri-je!" „oz, kar-va, lkeď, kosto mažanik?" „oz, a-vakaj, kormakaj,
veň su-prjat ka-sa, veň su-prjat ka-sa, šo-pu-da a-gol-ca!"
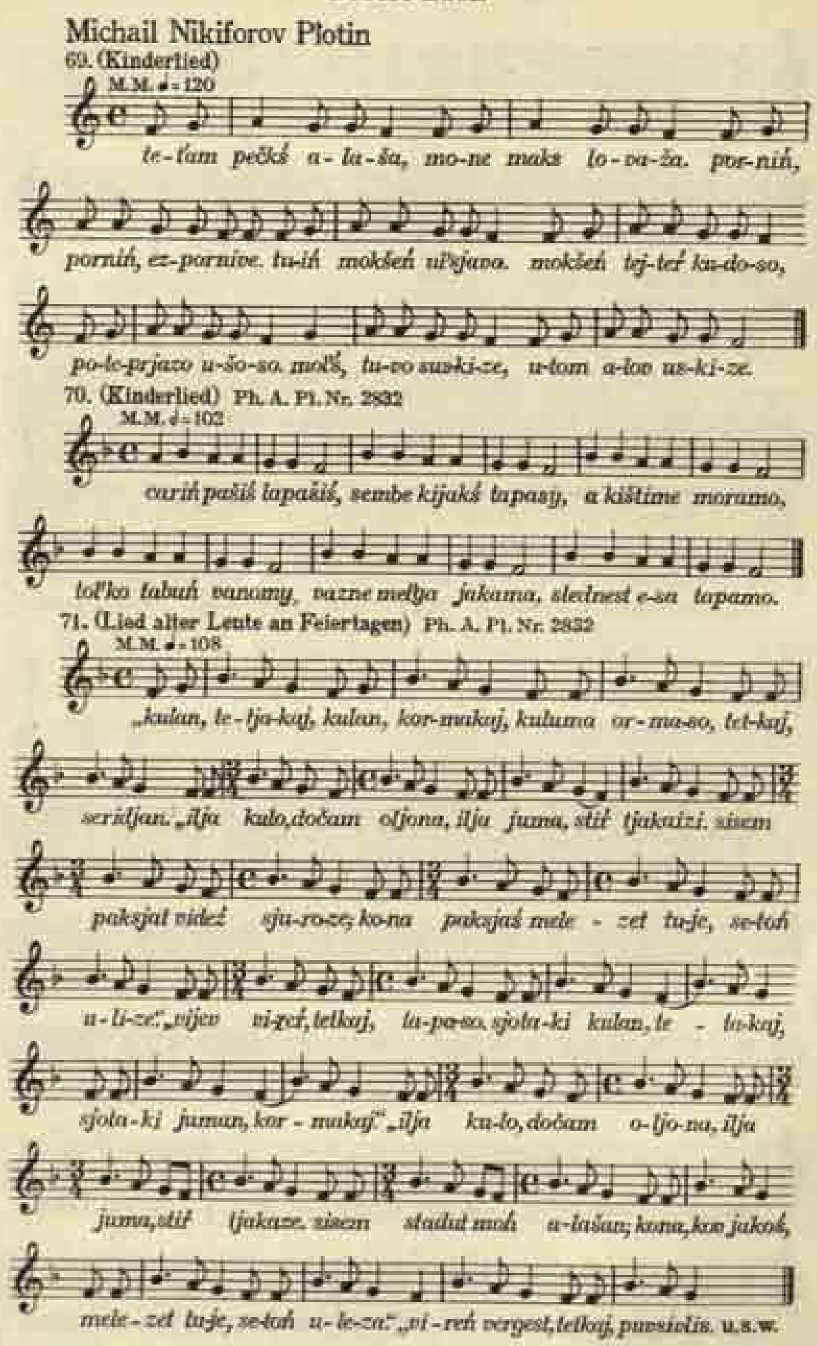

„a su - ka lleď-ne, koe tej-sy-nik? peckas jorlums tolc son
a pu - le, es-li vec ka-jams kalyń kundyćat kun-da - sy.
57. (Mädchenlied)
M. M. ♩ = 138
ad - ja-du, jal-gat, pi-že lu-ga-va, jal-gat, ja - ka-ma,
gor-ni pov cecjań, jalgat, koćkyma, ker-ja-mo pe-va, jal-gat, lu-cy-me.
ej ćokśni pozdu, jalgat, veŕ ulcjaw, pe-li veśkanja, jalgat, al ulcjaw,
zorja po-ru-va, jal-gat, ba-za-ruw! ba-zar ul-cja-sa kol-ma odkjorjat,
kolma burlakkiť. vej-ki od-ćo-raś son veď pek para, pil-gi-za kramoj.
ombociś pek paro, selmiza krivoj. kolmociś pek paro, tol-ka son bednoj.
58. (Mädchenlied)
M. M. ♩ = 120
u-dyn, u-dyn, ur - ja-kaj, u-dokśnyń. terśnit, molkśnyń, ur-jakaj,
syrgojkśyn. od cjo-ra-da, ur-ja-kaj, dumakśnyń, śupiń, kapiń tar-ka-va.
a-raś ki-jak ma-la-syń. du-miń, ar-ciń, ur - ja-kaj, se-dij-gan.
meziń se-ca, ur-ja-kaj, mon er-jan? ni-im val-mu, ur-ja-kaj, vec ka jan.


59. (Frauenlied)
M. M. ♩ = 120
čin-čań ka-tja pek pa-ro, čin-čań ka-tja pek va-drja,
60. (Soldatenlied)
M. M. ♩ = 126
61. (Kinderlied)
M. M. ♩ = 108
a sezja-ka, sezja-ka,


mi-tja le-lam jar-ma-kav. jar-makyn-da ba-maškal, tej - ti-rin-da
kurvaš-kal. tej - ti-rin-da ve - te, cjo - ran-da ko - ta.
62. (Mädchenlied)
M. M. ♩. = 84
u - dumam saś, ma-dimam saś, te-tjań kudav mo-li-mam saś, a -
vań ku-dav va-stu-mam saś. mo-liv-tiń ba te - tjań ku-dav, va -
stavliń ba a-vań ku-du. u - li lavś-sa pi - ži tja-kam a, ki-lanks ved'son-
da kaduns kaz-daz juksa kol-ma rakšni-a, ki-niń syń čjok - šni
u.s.w.
potjavtums i - la u-li ma-zyj polam a, ki-nin ten-da čok-šni turka acams
63. (Lied der alten Leute an Feiertagen)
M. M. ♩ = 96
oj, ba - la, ba-la, pa-ry-niś ba-la; u - da-laś ba-la ser-gij
ran-go-va; eź u-da-la ba-la so-kanga i-zamga. lomat' paryt sokat
i-zamot, bala a-rakste skripkat strunat lomat li-sit' paksjav so-kamo, a ba-
u.s.w.
la li-se, kišti, mo-ry juks sondo skripkazo vergizoks urny, vergi-zoks urny


64. (Soldatenlied)
M. M. ♩ = 144
mejs du - ma - zi-viľ ton, sal-dat-ki? mesť gor-ju-vat ton či -
nik ve-nik? e-li me - lil molč inja-zo-roń služ-ba-donť, i-li
se-ri-di ton vadrja ai-go-rol? eź mo - li me-lim in-ja-zo-roń
službadonť, i a se-ri-di mon ai-go-rom; ve-si - la, pa-ro, ko-da-
mo ul-niś. tolko aj - aš-li son tar-ka-son-do, pilk-sen-da ča-vi u.s.w.
65. (Burschenlied)
M. M. ♩ = 132
ozan mon stoľ ekšis karman du mamo, kodo teń erjams valdo
či lankso vel-ki-nis-ta? veď moń a-raś pirjań kar-da-zum, lembi
u-go-lom, sokan i-zamon kildima a-la-šam. da i-šo a-raś dumi
jal-gam, saiz ko-zy-kam. ozan mon stolec jakšys i du-man arjan ef
ku-valman kodan-jan, mone pingi ju-tavtums volnoj svět lankso.
66.
M. M. ♩ = 90
mejś ton, a-va-kaj parsti ti-ri-mik? mejś ton, kormakaj, vadrjaks
čats-ty-mik? tol-ko e - ziľ maks mo-neń ča- si-ja; mak-syť


ton moneń vej-ki ta-lanẹ, ta-mo nijń, val-nej, to seń mon
ve-si-ju-mavtnija to-mań ked' langa, li-jań ro-bu-ta-va.
67. (Mädchenlied) Ph. A. Pl. Nr. 2831
M. M. ♩ = 132
e-rin aš-tiń mon poč-to-voj kar-daj-sa, stuv-tyń ka-dyn
sur per-čat-kat mon sto-lanks, a-šy ke-din i bu-ma ze-iń,
verguksklsl syrnt ve-si parcijń. putyńki-si sazyr siskuma. se-vik, se-vik,
mon večkuma lomanim. polačiń moń šurinum ketsta sjorma. u.s.w.
68. (Lied eines Gefangenen)
M. M. ♩ = 108
či-za li-se i so-ve, a - moń tur-ma-sy se čo-pu-da.
či-nik ve-nik ka-ra-ult ka - ra-vliť moń vaľ-man.
kuš ko-do tyń ka-ra-vlja-da. se rev-no, mon a or-gy-djan,
moneń kuš o-zu-ta oljav, kšnitnin sezime a maštan. oz kšniť, tyń kšniť,
tuń turmań karault. a sezams tyń, a kerjams, kerjan tynk marto erjams.


Michail Nikiforov Płotin
69. (Kinderlied)
M.M. ♩= 120
te-ťam pečkś a-la-ša, mo-ne maks lo-va-ža. por-niń,
porniń, ez-pornive. tu-iń mokšeń uŕsjava. mokšeń tej-teŕ ku-do-so,
po-le-prjazo u-šo-so. moľś, tu-vo sus-ki-ze, u-tom a-loo us-ki-ze.
70. (Kinderlied) Ph. A. Pl. Nr. 2832
M.M. ♩= 102
cariń pašiś lapašiś, sembe kijakś lapasy, a kištime moramo,
toľko tabuń vanomy, vazne meľga jakama, slednest e-sa lapamo.
71. (Lied alter Leute an Feiertagen) Ph. A. Pl. Nr. 2832
M.M. ♩= 108
„kulan, te-lja-kaj, kulan, kor-makaj, kuluma or-ma-so, tel-kaj,
seridjan. „ilja kulo, dočam oljona, ilja juma, stiŕ tjakaizi. sisem
paksjal videź sju-ro-ze; ko-na paksjaś mele-zel tu-je, se-toń
u-li-ze." „vijev vi-zeľ, telkaj, la-pa-so, sjola-ki kulan, te-la-kaj,
sjola-ki juman, kor-makaj." „ilja ku-lo, dočam o-ljo-na, ilja
juma, stiŕ tjakaze. sisem staďut moń a-lašan; kona, kov jakoś,
mele-zel tu-je, se-toń u-le-za." „vi-reń vergest, telkaj, pavsiolis. u.s.w.

Mordwinische Lieder.

Vorbemerkungen.

Die Handschrift, die mir die Hohe Akademie der Wissenschaften in Wien übergab, bestand aus 52 Blättern von verschiedener Größe und Beschriftung (Tinte, Bleistift) und einem Umschlag mit der Aufschrift: ‚Mordwinische Texte mit russischer Übersetzung, aufgenommen im Sommer 1917 in den Lagern Spratzern und Hart von Dr. Robert Lach.' Diese Texte sind allesamt Lieder, einige Übersetzung russischer Lieder (diese Übersetzungen sind allerdings kaum als metrisch anzusehen), aufgeschrieben, natürlich mit russischen Buchstaben, von Mordwinen, übersetzt von russischen Leuten, deren Herkunft nach ihren Übersetzungen ich aber nicht angeben kann; zwei von diesen Übersetzern nennen sich: Simon Zarěckij und Viktor Jeršov. Ein russisches Stückchen, S. 14 der Handschrift, das dort auch als russisch bezeichnet ist, ist eingeschlüpft und hier weggelassen.

Im folgenden wird der Text der Lieder in möglichst einfacher Umschreibung mit deutscher Übersetzung gegeben; bei den aus dem Russischen übersetzten Stücken ist der russische Text, den die Handschrift bietet, in der daselbst gebotenen Form vorangestellt; nur einmal in der literarischen Form (**65**, **66**).

Geordnet habe ich die Texte, unabhängig von der Bezifferung, die sich in der Handschrift findet, deren ratio ich nicht erfassen konnte, nur nach der Reihenfolge in dem mordwinischen Teil der Handschrift. Jede Nummer hat aber neben sich die Angabe der Seite (nach 1.) in T(ext) und Ü(bersetzung) der Handschrift sowie der Nummer, die sie in der Handschuift trägt.

Die Überlieferung der Texte wird man verschieden beurteilen, je nach der Übung, die man in der Lesung russischer volkstümlicher Handschriften hat. Für mich war die Lesung

überaus schwierig und sehr angreifend für die Augen. Fräulein Dr. Margarete Woltner, Assistentin am Slawischen Institut der Universität Berlin, hat in freundlicher Weise, wofür ich ihr auch hier danke, mir die ganze Handschrift vorgelesen, wodurch die Sicherheit meiner, unabhängig von ihrer Lesung gewonnenen ersten Umschreibung durch Berichtigung und Bestätigung viel gewonnen hat. Die Übersetzung in der Handschrift war für die Lesung und das Verständnis des Textes natürlich für mich ein wichtiges Hilfsmittel, wenn sie auch an schwierigen Stellen oft versagte, wie die Zitate, die ich aus ihr in den Anmerkungen gebe, zeigen werden. E. Boehme half mir sie verstehen.

Die Schreibung der Texte ist leidlich konsequent. Ich habe mich gehütet, allzusehr zu normalisieren, nur weniges ergänzt und geglättet, um die Lektüre zu erleichtern. Im allgemeinen darf man wohl sagen, daß ein leidlich lesbarer und verstehbarer Text zustande gekommen ist. Besonders tritt die metrische Form, von der in der Handschrift zunächst nicht sehr viel zu merken war, oft nun klar hervor; und in dieser Hinsicht sind die Texte fraglos nicht ohne Interesse. Die Zahl der Dunkelheiten ist aber nicht gering. Bei einer solchen Arbeit, deren Fortschritt ja meistens, wenn nicht immer, auf Konjekturen beruht, ist man eben auf den günstigen Moment angewiesen, und auf den konnte ich, da ich die Arbeit einmal abschließen wollte, nicht immer warten. So wird jeder zweite, der diese Texte zur Hand nimmt, bestimmt vieles in Text und Übersetzung bessern und ergänzen können. Daß die mokšanischen Stücke, da bis jetzt nicht viel Mokšanisches veröffentlicht ist und mir dieser Dialekt aus praktischer Übung nicht genug bekannt ist, für mich weit schwieriger waren, möchte ich bemerken.

Die Aufzeichner der Lieder sind für Nr. **1—24** Andrej Rusmanov, wobei aber zu bemerken ist, daß Nr. **13** nur von ihm geschrieben ist, aber von Stepan Kavajev stammt. Nr. **25**, **26** stammen von Andrej Tarasov, Nr. **27**, **28** von Jakov Korotkov; diese (**27**, **28**) hat aber auch Rusmanov geschrieben. **29** stammt von Timofej Njemcev, **30—49** von Jäkämsev (Jekämsev, Jakämsev, Jäkemsev, Jäkemsen), **50—68** von Luka Itjaksov, **69—71** von Michail Plotin.

Da in den Liedern Rusmanovs eine ganze Anzahl zweifellos mokšanischer Spracheigentümlichkeiten[1] auftreten, die auch eine ungenaue Schreibung als mokšanisch erkennen läßt, werden wir alle seine Texte als Denkmäler mokšanischen Dialekts in Anspruch nehmen dürfen[2] (natürlich mit Ausnahme von Nr. **13**; **27**, **28**); da auch **70**, **71** einiges Mokšanische zeigen, wohl auch diese. Dennoch ist, soviel mir bekannt, noch nicht untersucht, ob Mischungen und Übertragungen auf dem Gebiete mordwinischer Volkspoesie vorkommen (vgl. Nr. **6**) und überhaupt der Wortschatz beider Dialekte noch nicht hinreichend durchgearbeitet.

Die für das Mordwinische in Betracht kommende Literatur ist eindeutig zitiert, so daß eine nochmalige Zusammenstellung sich erübrigt.

---

[1] Das Auffallendste sei in aller Kürze angeführt. Wortschatz und Lautform: **1**. **16**. **71**. *škai*, *stir*, *vešema* (suchen); **5**. *vasenes*; **8**. *pul'ken*; **11**. *pirf*; **12**. *oržane*, *škav*; **15**. *jotkšin*; **19**. **23**. *grev*; **20**. *latnama*; **70**. *semle*; **71**. *juma*. Formen: **1**. *koledez*; **2**. *narlosin*; **3**. *kajaman*; **3**. **22**. *dodenane*; **5**. *vastaze*; **6**. *pekenza* (!); **7**. *sentr*; **14**. *alet*; **19**. *morasaal*; **20**. *sems (k)*; **21**. *piilersin*; **22**. *alem*; **24**. *turotine*; **71**. *tjakane*.

[2] Auch die Nummern **4** (?), **9**, **10**, **23**, die m. W. keine ganz eindeutigen mokšanischen Kennzeichen an sich tragen; auch Nr. **69**?

Wechterswinkel (Unterfranken),
den 5. September 1927.

Ernst Lewy.

Andrej Rusmanov.

1. T. s. 1; Ü. s. 18. IV.

kortak, fedenei, kortak-uleni, mezen urmaso fedu seredi.	Sage, Feodor, sage, Brüderchen, an welcher Krankheit Feodor leidet.
seredinderat škaj urmanosa,	Wenn du leidest an einer Krankheit von Gott,
esta ka(t)tedez škaj v(o)lenosa.	wollen wir dich lassen in Gottes Willen.[2]
seredenderat stir urmanosa,	Wenn du leidest an Krankheit (Sehnsucht) nach einem Mädchen,[3]
esta moltamo jerve[1] *vešema.*	wollen wir gehen eine Frau suchen.

2. T. s. 1; Ü. s. 18. V.

erzen ivanes, pele bajarnes,	Der Erźa Iwan, halb ein Bojar,
ej pele bajarnes,	o halb ein Bojar,
ei od targovanjas, ei slavnoi kupeck(.?),	ein junger Händler, ein berühmter Kaufmann,
kolma oškavo narad lavkonda;	in drei Städten hat er schöne Läden;[4]
ev lavkašnza lavošnek(o?)za,	in jedem Laden einen Kommis.
oš panda prava pengeden drakanza,	Auf dem Stadthügel hat er hölzerne Schindeln,
er-drakasnzo dranšnikuza.	an jeder Schindel einen Schindelmacher.[5]

---

[1] = věz Paasonen Nr. 1193.
[2] на волю.
[3] если тоскуешь по дѣвушкѣ.
[4] нарядныя лавки.
[5] драночника.

kolma ved-la(n)ga ved melenezanza;	An drei Flüssen hat er Wassermühlen;
er-melenasa er kovnazanza	in jeder Mühle für jeden Monat
oj-son melnekonza vestva(r)žosin.	nach seinem Müller einmal sieht er.

3. T. s. 1; Ü. s. 18. VI.

ivan(e?)n domanes, av-te mastoron lomanes,	Die Doma vom Iwan (er ist ein Mensch nicht aus dieser Gegend),
e(j?) doma, sed pesa[1] škainonc, dedenanc ked pesa,	o Doma, auf der Brücke[1] an der Hand ihrer Mutter,
doma, k[i]argosa šk(a)inanc, dedenanc kargaso,	Doma am Halse ihrer Mutter,
doma, naj avardi, škajnanc, deden[j]anc penjacej:	Doma weint jetzt, klagt ihrer Mutter:
ton mes maj[2] maksmaj[3] temnik(o)v pine,	Warum hast du mich verheiratet an den Hund aus Temnikow,
bajarne, pine bairti. vaj kolma irven šaviz.	den Bojaren, den Hund von einem Bojaren. Ach, drei Frauen hat er getötet.
vkenet šaveze: [[4]es-piren bondo iks, azyze.	Die eine hat er getötet: von der Wandbank ist sie gefallen, hat er gesagt.
ombytit šavyze][4]: balšan prasto prtka, azeze.	Die zweite hat er getötet: sie hat sich aufgehängt, hat er gesagt.

---

[1] Oder ist *ked pesa* zu lesen? Vgl. die nächste Zeile.

[2] = *moń.*

[3] = *maksmajt'.*

[4] [ ] ist später eingeschoben. Der Text dieser beiden Zeilen ist in Verwirrung geraten. Es ist wohl zu lesen: *ombʼćen prasta pratka, azize . . . . . balšan(?) bondokänis, aziz*, wobei *es-piren* als *eśki-pŕeń* gefaßt ist (Paasonen Nr. 64), *balšan* mir aber vorläufig unklar bleibt. Die Übersetzung lautet: сказалъ, что съ полатей упала, а про другую сказалъ, что повѣсилась, und veranlaßt so die Änderung.

o-moń se-voman[1] *šava baneti kajaman,*	Ach, mich hat dieser Mensch in die leere Badstube geworfen,
panasta se voman[1] *alašas karti*[2] *kojaman.*	aus der Badstube hat dieser Mensch mich zu den Pferden in den Stall geworfen.

4. T. s. 2; Ü. s. 19. 9. XI.

lovan frolanes	Leontijs Frola
verepesa av-kirdi,	am oberen Ende hält er nicht aus,
kud-stenoz(.?)a av kelgi.	des Hauses Wand liebt er nicht.
son incig kilgi	Er liebt nur
mazí drolen alonat.	Drolas schöne Aljona.

5. T. s. 2; Ü. s. 16. XX.

tujan, dedenci, ocsiks tujan, av-sajan.	Ich gehe, Mütterchen, ganz[3] gehe ich, komme nicht (mehr wieder).
mon inzek užel šačem kasam vastaze.	Mir ist nur leid um den Ort, wo ich geboren und erzogen bin.
eida vastadan; užel dedezen pešen sundakac.	Ach, mein Ort; leid ist mir der Mutter Lindenholzkoffer.
ojda sundakstaj; užel stiren mazy rucetne.	Ach, Koffer; leid sind mir die hübschen Mädchentücher.
ojda rucada; užel stiren mazy lenntatne.	Ach, Tuch; leid sind mir die hübschen Mädchenbänder.
ej lentada vaj; užel ivanan mazy vaseues.	Ach Band; leid ist mir Iwans hübsche Gattin.
velesa šnamo sonanes,	Im Dorf ein rühmenswerter Bursch,
robatotoščaj alenes,	sehr arbeitsam,
pek razumna soranes.	sehr verständig.

[1] = *loman.*
[2] = **kard-ti.*
[3] совсѣмъ.

6. T. s. 2; Ü. s. 16. XXI.

vaj dedenej, avanej,	O Mütterchen,
koda tijan, kov molan?	wie mache ich es, wo gehe ich hin?
koda tijan, kov molan?	
pekeneze[1] *seredi,*	Mein Bauch tut weh.
pekeneze seredi.	
sedineze marasy,	Mein Herz spürt es.
sedineze marasy.	
korks[2] *ezemda algane,*	Unter dem Gürtel,[4]
pamanžada[3] *vergene.*	über dem Knie.

7. T. s. 3; Ü. s. 19. VII.

andrein mares kalada banes,	Andrejs Marja (ist) eine geborstene Badestube,
kalad jaksaryn stadu tatmanes,[5]	einer kaputten Ente (?) Bürzelchen.[6]
marka avardi vere penasa,	Marja weint am oberen Ende,
mazy lugasa, mazy lugasa,	auf der hübschen Wiese,
kardenenasa, tarfaveni(n)gelja,	in dem Stall, vor Tarchavs Haus,
ivanon kargasa.	an Iwans Hals.
‚vai, seviksulat, ivan, sevomak;	‚Ach, wenn du mich nehmen willst, Iwan, nimm mich.
vai, kadyksulat, ivan, kadamak.‘	Ach, wenn du mich verlassen willst, Iwan, verlaß mich.‘
‚av-sevte mare, kalada bane.‘	‚Ich nehme dich nicht, Marja, geborstene Badestube.‘

---

[1] *päk'šäza* in Schachmatows Erjanischer Sammlung S. 513 Nr. 44 5.

[2] l. *korks.*

[3] Wiedemann 148 b: *pamaže*; Ahlqvist 168 a: *pilmanda, polmanda*; Paasonen Nr. 754: *pilma·ńdžä.* Die Schreibung wird wohl als *polmanžada* zu verstehen sein.

[4] ниже поясница.

[5] Ahlqvist 178 a: *tatma* Kropf (bei Vögeln)?

[6] развалённый утиный задъ.

8. T. s. 3; Ü. s. 19. VIII.

vasce tonavnes artoman vor fanas šočkn salama.	Zuerst lernte Artomans Sohn, der Dieb Fana, Balken stehlen.
šočknat salsekšnes artoman vor fanas, kudnat putnakšes.	Er stahl Balken, baute ein Häuschen.
tosa tonavfnes artom⟨a⟩n vor fanas pulfken salama,	Dann lernte er Garben stehlen,
pulfkat sals⟨e⟩kš⟨n⟩es ⟨a. v. f.⟩, kapanat putnakšs.	er stahl Garben und legte sich Schoberchen an.
tosa tonavfnes artoma⟨n⟩ vor fanas neškn grabama,	Dann lernte er Bienenstöcke klauen,
nešknat salsekš⟨n⟩s ⟨a. v. f.⟩, meta jarc⟨ne⟩kšs.	er stahl Bienenstöcke und aß Honig.

9. T. s. 3; Ü. s. 20. X.

vat tutu u balu balbalcie (?).	. . .
iduezlat ojda, ton azytaka,	Du bist mein Kindchen, sage du mir,
kit aletne teretne?	wer sind die Eltern?
mon aleneze ulce ualki soratne.	Mein Väterchen auf der Straße spielende Burschen.[1]
mon terenezja suka zenkan maljanes.	Mein Mütterchen die Hündin, Senkas Malanja.
oida zenkan maljanes kolma kotfan polens.	Senkas Malanja hat drei leinene Hemden.

10. T. s. 4; Ü. s. 20. XI.

kalada, kalada.[2]	. . .
ščaka[ka]kanej peraka.	Tante,[3] gib Pirogen.
maksavterat peraka,	Wenn du keine Pirogen gibst,
soranece šačeza,	sollst du einen Sohn gebären,
lovca-la⟨n⟩gate iakaza,	er soll durch die Läden gehen,

[1] Мой отецъ — хороводный парень.
[2] Vgl. Schachmatow S. 517 Nr. 45.
[3] тетка.

kuvas paret kakoza.	und dir in den Kwas-Zuber scheißen.
esli maksat peraka, *soranece šačeza,* *kulomozt trence uleza.*	Wenn du Pirogen gibst, sollst du einen Sohn gebären, der dich bis zu deinem Tode erhält.

11. T. s. 5; Ü. s. 20. XII.[1]

mikolkan tatis, tataravanes;	Nikolais Tochter Tatjana, die Tatarenfrau;
tatundi lades, tatu, lemneske,	zu Tatjana fügt sich, Tatjana, unser Name,[2]
grisnandi lades, grišnai, šineske.	zu der Sündigen fügt sich, Sünderin, unser Tag.
tatune udy pirf kučkanaso, *pirf kučkanasa pičen utomsa,*	Tatjana schläft auf dem Hofe, auf dem Hofe im fichtenen Vorratshaus,
pičen-utomsa kuzčežu-la⟨n⟩ksa;	im fichtenen Vorratshaus auf dem Kutschenkasten;
meznat alynza, tatun pralnza.	was unter ihr ist, ist Tatjanas Kopfkissen.
mazac stavfniši utom ke⟨n⟩gš la⟨n⟩gsa.	...[3] weckt sie auf der Tür des Vorratshauses.
staka steredne. stir umanezat,	Steht auf, Mädchen.[4] Mädchen auf dein Ackerbeet,
ada moltama saloven širi, *mazy kej korenc. kemnin targasask,*	gehen wir zu Salova, einen hübschen Weg mit Wurzeln. Die festen ziehen wir heraus,
nen kodiisask, štasask, nardasask, *neu uradasosk.*	die flechten wir, waschen sie ab und trocknen sie ab, die räumen wir weg.

---

[1] Das Lied ist vielleicht ein verrungenes; die russische Übersetzung unvollständig und zum Teil sicher falsch.

[2] Къ Татьянѣ ладится грѣшный отецъ въ грѣшный день. Was bedeutet *lem* [illegible] *н*?

[3] сноха?

[4] вставай отецъ!

12. T. s. 5; Ü. s. 20. XIII.[1]

tota(-)filen fomanes;	Foma, Totafilejs Sohn,
oša ruzan sjoranc;	(wie) der Sohn eines Russen aus der Stadt;
oša ruzan soranes,	der Sohn des Russen aus der Stadt
bodecej[2] *jakov(k)a;*	geht wie ein Stutzer (?);[5]
bodecejn[3] *jakavfkes,*	der wie ein Stutzer (?) geht,
pisardenga oržane;	ist schneidiger als ein Schreiber;
pisardenga oržanes,	der schneidiger als ein Schreiber ist,
bajardynga lučanes.	der ist besser als ein Bojar.
foma ašči ulcasa	Foma sitzt auf der Straße,
mirskoi kabak-ingelja.	vor der Gemeindeschenke.
son ščav-karav, uradav,[4]	Er ist geputzt und angezogen,[6]
drugan pale lanksanza.	das Hemd seiner Freundin hat er an,
drugan pale la(n)ksanza.	das Hemd seiner Freundin hat er an.
moraj, gardzis kecanza;	Er spielt, die Geige in der Hand,
mokšen mornat morsik(šni)j (?),	mokšanische Lieder spielt er immerzu,
odn ervenat jorsikš(ni)j.	er will[7] die junge Braut.

Stepan Kavajev.

13. T. s. 6; Ü. s. 6. II.

kada jedem byvala,	Als wir fuhren,[9]
mo(n)den jovnes, čto babam ulsa	sagte er mir: meine Frau ist?[10]
jes ile baryšasa.[8]	. . . im Vorteil.

[1] Vgl. Ahlqvist Nr. 10, S. 138.

[2] ?

[3] ?

[4] Vgl. *šišakšńi, kaŕakšni, son naŕalakšńi* Paasonen S. 34, Z. 7.

[5] съ форсистой походкой.

[6] онъ убранъ и одѣтъ.

[7] привлекаетъ. *yorian*, Frequent. zu *yoran* Ahlqvist 154a.

[8] = russ. барышъ.

[9] Когда ѣздимъ бывало.

[10] что у бабушка, онъ знаетъ, есть много въ сундукѣ.

son mo(n)den jovnes,	Er sagte mir,
pek a-mazi uls,	sie ist sehr häßlich,
son zajeta[1] *ezize večk.*	deswegen[2] liebt er sie nicht.

Andrej Rusmanov.

14. T. s. 7; Ü. s. 21. XV.

ljovan mitenes od šandaskeines,	Leos Sohn, Mifka, aus Nowy-Šandas,
od šandaskeines, oida zavodan,	aus Nowy-Šandas, o die Fabrik,
vaj grabais zavot. grabaze alet,	er beraubt die Fabrik. Er beraubt den Mann,
šavezja alet. es vastazanza	er erschlug den Mann. Aber selbst an seine Stelle
a-son putaze. mitune jakaj	legte er sich. Mifka geht
valman algane, keden kundazne.[3]	unter dem Fenster, die Hände in der Tasche.[4]
vai meze-avvany? palicijas ardy.	Ach, was sieht er nicht? Die Polizei kommt.
vaj kodak arc, esta son seviz.	Wie sie kam, da nahmen sie ihn.
vaj kodak sevez, vastroky kajez.	Wie sie ihn nahmen, warfen sie ihn ins Gefängnis.
melganza š(avez).	Dann (töteten sie ihn).

15. T. s. 7; Ü. s. 21. XVI.

mezenksa a šu(a)kinsko oi vere pen stirneu?	Weshalb rühmte man nicht die Mädchen des oberen Endes?
vere pesta šnakšni ojdo jagoran darkas.	Vom oberen Ende rühmt man Darja, Jegors Tochter.
jagoran darenes, oida bajaravanes,	Jegors Tochter, Darja, die Bojarenfrau,
er jotkšin[5] *karša darka one mady.*	an jedem Sonnabend träumt Darja.

[1] = russ. за это.
[2] вотъ почему.
[3] ?
[4] руки въ карманахъ! Kaum richtig.
[5] yukka-ši ‚Sonnabend' Ahlqvist 206 a.

mon onctan puta oj vere penasan,	Als wenn ich im Traume am oberen Ende wäre,
vere-penasan, oida al(oš?)en ingelan,	am oberen Ende, vor Aleksejs Hause,
šudi morasan.	im fließenden Meere.
moret turks aščit kovta kednen,	Quer durch das Meer stehen meine beiden Arme,
more-tur aščit oj kavto pilgene.	quer durch das Meer stehen meine beiden Beine.

16. T. s. 8; Ü. s. 16. XVIII.

vasken af(r)joskes škain sudovkes,	Vasilijs Frosja ist von Gott verurteilt,[3]
afros avardi, reps vanom.	Frosja weint, nach den Rüben zu sehen.
vasca jota[1] *repst vanan kavksoce nedeles.*	Einstmals sah ich nach den Rüben in der achten Woche.
aš varžaineze, aš kopčaineze.[2]	Nicht ist, wer sie besucht, nicht, wer . . .[4]
langazan kalac akša paleze,	Auf mir zerrissen[5] ist mein weißes Hemd,
pilgazon zezindevst akša ponkskene,	an meinen Beinen zerrissen meine weißen Hosen,
pilgezan kalact bašm(ak) karnene,	an meinen Füßen meine Bastschuhe,
ezast sezendovst seruske karkskene.	an ihnen zerrissen die seidenen Riemen.[6]
pezanza polacask mišan maternet.	Hinzufügen wir (im Lied)[7] Michaels Matrona.
mišan maternes akša skaternes,	Michaels Matrona hat ein weißes Tischtuch,

---

[1] ?: Ahlqvist 154a *yot-meli* ,vormals'?
[2] ?: Ahlqvist 158b *kopša* ,Frühjahrssaat'?
[3] Богомъ осуждена.
[4] и никто не провѣритъ.
[5] сгнила.
[6] оборки.
[7] Еще запоемъ.

akša ulanazan[1] *mater šeirnes.*	wie weißer Flachs ist Matronas Haar.[6]
matir ado[2]*-kelgi numanc*[3] *kočkomanc,*	Matrona liebt nicht, die Ernte zu sammeln,[7]
paksav jakamanc. son incek kelgi	aufs Feld zu gehen. Sie liebt nur
perne[4] *vanomanc, meta jarcamanc,*	nach dem Garten zu sehen, Honig zu essen,
jaškskasa ucmanc.[5]	im Kühlen zu warten.

17. T. s. 8; Ü. s. 16. XIX.

erda morasask es ervenenkin,	Wir wollen besingen unsere Braut,
mikitan aldat. mikitan aldas	Nikitas Awdotja. Nikitas Awdotja
kolma velin šnamas, kolma velin šnamas.	ist in drei Dörfern berühmt.
kulovan kern[8] *šamas. oš maldavankas,*	Mit Asche bestreut[9] ist das Gesicht. Die städtische Moldauerin,
aldu avardi sazon paksasa,	Awdotja weint auf dem Felde Sazons,
sazon paksasa; pakse kučkasa	auf dem Felde Sazons; in der Mitte des Feldes
urfkac, maravi, sire sazonu,	heult, es ist hörbar, der alte Sazon,
sire sazonc(t?)a balšo izbati,	von dem alten Sazon(?) zu der großen Hütte,
balšon izbasta koze kuzmati.	aus der großen Hütte zu dem reichen Kuzma.

---

[1] l. *ulanazan.* Vgl. *ulanas* ‚Flachs' Ahlqvist 158a.
[2] ?
[3] : Ahlqvist 165a *numalatiga* ‚Ernte, Erntefeld'.
[4] : *perě* Paasonen Nr. 667.
[5] l. *ucmanc.* Vgl. *učems* ‚warten, erwarten' Paasonen Nr. 1206.
[6] У Матроны ... волосы бѣло-льняныя.
[7] ... ни жать, ни молоть.
[8] ?
[9] золой посыпано.

kodak mareze, kuzma laskez tus,	Als er es hörte, ging Kuzma laufend weg,
laskezge laski, šaštt(a)zge šašti.	laufend läuft er, schreitend schreitet er.[1]

18. T. s. 9; Ü. s. 22. XXII.

kuzman stepanes ravža mazynes,	Kuzmas Stefan ist schwarz und hübsch,
ravža mazynes, tobda[2] *jak-sternes.*	schwarz und hübsch, dunkelrot.
vir dorvanaza vide pojunes,	Am Waldrande ist eine gerade Espe,
pojunet prasa tundan kukunes	auf der Espe der Frühlingskuckuck
kukai tensta[3] *porasta każdai tundane,*	ruft zu seiner Zeit in jedem Frühling.
er tunda sevsi tundan patopas,	[5]Alle Frühlinge nimmt ihn die Frühlings-Überschwemmung,
sjoksenda sevsi soksto lukanes	im Herbst nimmt ihn ... Luka.
stopane udy ezim perasa,	Stefan schläft auf der Wandbank,
akša acamne stopan alnza,	die weiße Decke unter Stefan,
akša dodune stopan pralanza.[4]	das weiße Kopfkissen unter Stefans Kopf.
stopane sargai m(i)kolan praznikš.	Stefan bricht auf zum Nikolaus-Festtag.
lamatne molit talan kigene.	Die Leute gehen auf dem winterlichen Weg,
stopane moli viren k(i)gene,	Stefan geht auf dem Waldwege,
side vergene. staka dadeni!	durch den dichten Wald. ‚Steh auf, Mütterchen!'
esta staftoze. a-son dedenane,	Dann weckte er sie. Aber er sein Mütterchen,

---

[1] шагомъ пошелъ.

[2] l. *šobda.*

[3] = *čiа-esta* Ahlqvist S. 35.

[4] = *pŕal* Paasonen Nr. 729.

[5] Каждую весну всё заливается водой, а осенью уберетъ ее Лукерья(?).

vide pojunac dedanc pondaz(e),	an die gerade Espe hängte er seine Mutter,
pondams pondoze. pek-užel kodom.[1]	(Hängen) hängte er sie. Sehr leid ist es, sie zu verlassen.
vai ardy ardy, stopa avardi.	Ach, er geht und geht, Stefan weint.
kuva avardi, a-son penecej:	Wo immer er weint, klagt er:
mon mes šavine škan dedenezin?	Warum habe ich getötet mein eigenes Mütterchen?
me(s) uradaine raditelnezin?	Warum habe ich weggeräumt meine Gebärerin?

19. T. s. 9; Ü. s. 22. XXIII.

vaj dedej, ai dedej, ai škan-dedakanj,	O Mütterchen, mein eigenes Mütterchen,
mes-ylet vana, ai dedi, maca-mak,	warum abends früh legst du mich schlafen,
šobdava pozda, ai dedei, star-camak?	morgens spät weckst du mich auf?
ali saldataks a-ton maksamak?	Oder aber als Soldaten gibst du mich weg?
kuši maksamak, mon av kežijan.	Wenn du mich auch weggibst, ich zürne nicht.
mon la(n)ksat kež(-)gor,[2] *ai dedi, av-kerdan.*	Ich habe auf dich keinen Zorn und Ärger.
kežen kerdleias(?), oj deden, grev uli.	Wenn ich auf dich zürnte, ist es eine Sünde.
min vete bratkot, oj dedej, vetenik.	Wir sind fünf Brüder, unser fünf.
vetesta saldad, oi dedej, erevi,	Von fünfen ist ein Soldat nötig,
otca caranai(?), oi, služaj erevt(?),	dem Väterchen Zaren zum Dienst sind sie nötig,
škabavazondi, oj, trudej eravt(?).	dem Herrgott zur Mühe sind sie nötig.

---

[1] l. *kadoms.*

[2] *k'ež* + *kor* Paasonen Nr. 230, 231.

20. T. s. 10; Ü. s. 22. XXIV.

erda sesas(k), velin atat, šači pakset.	Wir wollen, ihr Alten des Dorfes, ein Fruchtfeld nehmen.
ilet madiit trakareins oram pordait.	Abends legen sich die Leute von Trakino, morgens veranstalten sie eine Versammlung.
stej šobdava ne-sudovne mars puromoit.	Aufgestanden versammeln sich morgens diese Unglücklichen.
daite kučsask, velin atat, min galovat,[1]	Laßt uns schicken, ihr Alten des Dorfes, unser Oberhaupt,
min galovat polnamočnnaiks.	unser Oberhaupt[2] als Bevollmächtigten.
esta kučez ne-suduvne, pakset ramaz.	Dann schickten ihn diese Unglücklichen und kauften ein Feld.
vestke videz ne-suduvne, vidmanc seviz.	Einmal säten sie, sie bekamen nur den Samen.
o(m)beceda videz ne sudovne, meznevak est seva.	Ein zweites Mal säten sie, nichts bekamen sie.
karmas(t) ne-suduvne šin lašnama.	Sie fingen an zu trauern.
kolmaceda videz ne sudovne, pek ni ved šačs.	Ein drittes Mal säten sie, sehr gedieh es jetzt.
esta singe ne-sudovne radovakš(n)est[a?].	Da sie, diese Unglücklichen, freuten sich.

21. T. s. 11; Ü. s. 23. XXV.

vaj sudovjut vaj sudov(?), vaj pišlerein(?) stirnetne.	O Unglückliche, o Mädchen von Pischla.
oida pišlasta, vai sudovs timoščkež,[3] *jašan darenes.*	O aus Pischla, o unglückliche Darja, Timofejs Tochter und Jaschas (?).
oido jašan darenes akšo bumagan palenes.	Jaschas Darja ist im weißen Twisthemd.

[1] голова.

[2] старшину.

[3] ?

oido darka toradi cevtamas veli aščeme.	Darja möchte[2] im Dorfe Tiftamas wohnen.
oida aščes nedele jašan darenes.	Darja wohnt (dort) eine Woche.
kaftane oida tus. ko(l)maciti jaša darenes tosk vences.[1]	Die zweite ging. In der dritten verheiratete sie sich dort.

22. T. s. 11; Ü. s. 23. XXVI.

virsa pačat ašen pice,	Im Walde Pfannkuchen buk ich nicht,
pačan piciks azamaz.	sie sagten von mir, daß ich Pfannkuchen backe.
virsa salmat ašen-kise (?),	Im Walde Mehlklöße kochte ich nicht,
salman kaliks (?) azama(z).	sie sagten von mir, daß ich Mehlklöße koche.
oj kuzma starosta, posudi požalosta.	O Starost Kuzma, bitte urteile.

23. T. s. 11; Ü. s. 23. XXVII.[3]

oida bab(a)nen sora, oida babanen sora, aloša,	Das Muttersöhnchen Aljoscha,
oida kati[4] *(?) aloša son kelgamgane (?) miloša.*	verläßt[6] Aljoscha seine geliebte Miloscha.
oida aloša vai sarga od lepeoru (?), od kuru,	Aljoscha bricht auf nach Neu-Lepejur, nach Neu-Kur.
oida kati,[4] *od kuru, son od ir(v)enen sevemčaila (?),*	Verläßt,[6] nach Neu-Kur, eine neue Braut zu nehmen,
irvenen seveme, son otcu toras[5] *pandoma,*	eine Braut zu nehmen, große Mitgift[7] zu bezahlen,

---

[1] l. *vences*

[2] думаетъ.

[3] Den mordwinischen Text und die russische Übersetzung weiß ich hier durchaus nicht zu vereinen, zumal mir mehrere Formen und Worte dunkel bleiben.

[4] l. *kadi*?

[5] ?

[6] ? не знаю.

[7] приданое (zuerst, кладки; dies dann gestrichen).

oida toran pandama, parenen sokau[1] *ide(m)s.*	Mitgift zu bezahlen, um seidene Quasten[2] auszulösen.

24. T. s. 12; Ü. s. 23. XXVIII.

sarkada, kudat, sarkado, bojarto,	Brecht auf, Gevattersleute, brecht auf, Bojaren,
arada, moltamo a-minge kudu.	tretet hin, wir gehen zu unserem Haus.
kuc(a)-ačendi[3] *min ati(n.?)nek,*	Im Hause weilt unser Vater,[4]
valmado valmas a-son laskendi.	vom Fenster zum Fenster läuft er.
vai av sait-ili mon kudanene?	Ach, kommen nicht meine Gevattersleute?
av uskit-eli mondine irvene?	Bringen sie mir nicht die Schwiegertochter?
kudan šarctine, veden kandine,	Das Haus habe ich ganz umgedreht, Wasser gebracht,
kudan uštine.	das Haus geheizt.

Andrej Tarasov.

25. T. s. 13; Ü. s. 21. I.

erzjan cjora vir čirisa pjańk [kjarja[5]*] kere moljaneja.*	Der Erźa-Bursche am Waldrand Holz hauen gehend.
[6]*erzjan cjorań vjast suskumńa kaduvs kšiniza.*	Ein Bissen Brot des Burschen ist einmal übrig geblieben.
[7]*erzjan cjorane kaduvś vjast nolamne salyza.*	Ein Krümchen Salz ist einmal übrig geblieben.

---

[1] ?

[2] шелковы кисти.

[3] l. ačendi.

[4] Дома сиждєтъ большіе(?).

[5] *kjarja* = *kere* (*k'eŕe*).

[6] [7] Zeile 2 und 3 sind offenbar ganz parallel gebaut; wahrscheinlich Z. 3 zu lesen: *erzjań cjoran[e] vjast nolamne kaduvś salyza.*

26. T. s. 13; Ü. s. 21. II.

ivanoń matrja, vaj čačumnyda, vaj kasumnida udalaś.	Ivans Matrja, ach mit Geborenwerden und Aufwachsen glückte es ihr.
ivanon matrja udalaś piĺgiń čalgavtka.	Ivans Matrja glückte es in bezug auf das Tretenlassen der Füße.
mazy matrjuša udalaś sjarga[1] *runguva.*[1]	Der hübschen Matrja glückte es in bezug auf Wuchs und Körper.[2]

Jakov Korotkov.

27. T. s. 13; Ü. s. 17. I.[3]

maštit, avak(a)j. ezit mašt[a], afkaj,	Du verstandest, Mutter (mich zu ernähren). Du verstandest nicht,
traman vanoman. maksimalt, afkaj,	mich aufzuziehen und zu behüten. Du hast mich weggegeben, Mutter,
vasolan tarkas, loman storonnav	an einen fernen Ort, in fremde Gegend (als Frau)
vor razboinikněn, slavnij voronti,	zu einem Diebe und Räuber, zu dem berühmten Diebe,
voron ćjoranti. vor dus salama.	dem Sohne des Diebes. Der Dieb ging weg stehlen.
son čokšne pozda vor sas salamsta.	Abends spät kam der Dieb vom Stehlen.
voran čekargas čanoj[4] *ortanza.*	Des Diebes schöne[5] Pforte knarrte.
lavoznest voron cepsa pinenza.	Es heulten des Diebes Kettenhunde.
staka, maruša, staka, labuša.	Steh auf, Maruscha, steh auf, Labuscha.[6]

[1] Prolativ v. *śje* und *rungo*; 63. 2.
[2] У красной Матрены толстый задъ.
[3] Vgl. Schachmatow S. 436, Nr. 14; Paasonen I 96 Nr. XLV.
[4] = чинный?
[5] хорошiя.
[6] милуша?

28. T. s. 14; Ü. s. 17. XVII.[1]

luša jožies[2] *afkanza keca,*[3]	Luscha (Lukerja) wurde klug in ihrer Mutter,[6]
kortama karmas škinanza keca.[3]	fing an zu sprechen in ihrer Gebärerin.
mon kasinderan, udoloi[4] *ulan.*	Wenn ich aufwachse, werde ich frech[7] sein.
avaineni ,avaij' a-mon a-meran,	Zu meiner Mutter ,Mutter' sage ich nicht,
tetenin ,tetei' a-mon a-meran.	zu meinem Vater ,Vater' sage ich nicht.
tetenin [mon-]meran ,mon sire kiska',	Zu meinem Vater sage ich ,Mein alter Hund',
avanin meran ,mon syre suka'.	zu meiner Mutter sage ich ,Meine alte Hündin'.
vernava jotan, virnen a-kasje;	Geh ich durch den Wald, wächst der Wald nicht;
paksava jotan, ejora[5] *a-šači;*	geh ich über das Feld, gedeiht das Korn nicht;
vednava jotan, v(e)dn(e) kostasa.	komme ich ins Wasser, trockne ich das Wasser aus.

Timofej Njemcev.

29. T. s. 15; Ü. s. 15. XIV.[8]

ajdo[n] aldjado, jalgan, jakama,	Auf, Freunde, geht spazieren,
virga ukstorga,[9] *jalgan, jakama,*	durch Wald und Busch,

[1] Schachmatow 434 Nr. 13; 556 Nr. 60; Paasonen, Mokšamordwinische Texte (Berlin 1926, Akademie) Nr. 6, S. 8.
[2] ёжелсь Schachmatow.
[3] воцы Schachmatow.
[4] = удалой.
[5] *šora* M; *šore* E. Budenz 203 b.
[6] Лукерья развивалась на материнских рукахъ(!). Schachmatow: ,стала умной' ,въ утробѣ матери'.
[7] бойкая.
[8] Reguly-Budenz, Nyelvtudományi közlemények V 112; Schachmatow 418, Nr. 5; 549 Nr. 56.
[9] Budenz: *uktorga*; = *kuštar* Wiedemann 130 a.

pokš poljanava min gulejama,	auf der großen Wiese lustzuwandeln,
mazyt paňšket́neń, jalgan, tapama,	hübsche Blumen zu treten,
gornipovkat́neń,[1] *jalgan, sežneme.*	Glockenblumen zu pflücken.
fa kostoń kostoń ene burlakuń?	Woher, woher sind diese Bootzieher?
avore veleń kantorań sarkat.[2]	Aus dem Dorfe Schandorowo die Kontoristen . . .

Ivan Semjonovič Jäkämsev.

30. T. s. 24; Ü. s. 30. I.

a-tuvarma, tuvarma	Tuarma, Tuarma
tuš avralin kuvalma.	kam längs der Uralstraße.
ki ki neize?	Wer, wer sah ihn?
semkan vańka neize.	Simjonkas Wanjka sah ihn.
kozy kozy putyze?	Wohin, wohin steckte er ihn?
zepizynze putyze.	Er steckte ihn in die Tasche.
tuš bazyrga jakama,	Er ging in dem Bazar spazieren,
žomkat rožkat ramsime,	Plätzchen[6] und Hörnchen kaufen,
od dejtiŕne javšime,	den jungen Mädchen austeilen,
gořnipovka[3] *moskovka,*	Klapperbleche (Schellen) aus Moskau,[7]
injazyryj bajaga,	Glocken des Kaisers,
podetiliń[4] *surčjami.*[5]	. . . Kämme.[8]

---

[1] Vgl. Nr. 30; Schachmatow: бубенчики, колокольчики.

[2] ?

[3] *gořńi-pov* Paasonen Nr. 287.

[4] ?

[5] Wiedemann 156 b: *suršima*; Paasonen Nr. 980: *surčeme.*

[6] жмики s. Dahl I[2] 1316 (Nachweis von E. Boehme): пряники, скатанные въ рукахъ и расплюснутые нажимомъ въ обѣ ладони.

[7] московскій колокольчикъ.

[8] господскій ромужокъ(?!).

31. T. s. 24; Ü. s. 30. II.[1]

tjatjam pe(t)š(k)š alaša,	Mein Vater schlachtete ein Pferd,
monen mak(s)š lovaža.	mir gab er einen Knochen.
poriń, poriń, eź-porniv́t́ (?).	Ich nagte, nagte, er wurde nicht abgenagt.
tuiń pokšiń[2] *kijava.*	Ich ging auf der mokšanischen[3] Straße.
mo(k)šyń tejtiŕ kudysa,	Das Mokša-Mädchen ist zu Hause,
poti prjaza tulysa.	ihre Brustwarzen sind wie Zapfen.
lavsja la(n)ksa pacja,	Auf der Bank (liegt) ein Tuch,
pacja(n)t́ poca kalacja.	in dem Tuche Weizenbrot.
suskiń: sepij. tuiń,	Ich biß an: (es ist) bitter. Ich ging weg,
bukań stepiv, varštyń:	in die Steppe von Buka,[4] ich blickte:
mekiv letjań marja.	Zurück (ist) Leontijs Marja.
pekiś. (t)ša(t)štaś cjora,	(Sie ist) schwanger. Sie gebar einen Sohn,
lemiza χrola,	er heißt Chrola (Frola),
kum gavrilja,	sein Pate ist Gavrilo,
kuma stepanyda.	seine Patin Stepanida.

32. T. s. 25; Ü. s. 30. III.

dajka, bratey, mirjatana.	Los, Brüder, wir wollen uns versöhnen.
sjovyń piri pirjatana.	Aus Lehm machen wir einen Hof.[6]
sezy repst vi(t)tjana.	Dort säen wir Rüben.
ki sy salama?	Wer kommt stehlen?
kundasynik, čavsynik,[5]	Wir fassen ihn und prügeln ihn,

[1] Vgl. Schachmatow 502 b; u. Nr. **69**.
[2] l. *mokšiń*.
[3] по мокшанской дорогѣ.
[4] въ Бучиной степь.
[5] Vgl. **35**. 8—11.
[6] глиной глѣвъ (l. хлѣвъ) городить.

panarynza nelsynik,	ziehen ihm sein Hemd ab,
kaban ugolts kancynik.	bringen ihn in die Ecke der Kneipe.
vedra vina ramatana,	Einen Eimer Branntwein kaufen wir,
velań atjat simdjatana.	des Dorfes alte Leute tränken wir.

33. T. s. 25; Ü. s. 30. IV.

darka, dugaj, dugugaj,[1]	Darja, (jüngere) Schwester,
popyń ejora, vasilij,	der Sohn des Popen, Wasilij,
kafty jonga zepinza,	hat auf beiden Seiten Taschen,
ve-zepkizyt polyštjof,	in der einen Tasche einen halben Schtof,
ombycisot rjumkine.	in der anderen ein Gläschen.
seičas kandan koi kine,[2]	Sofort bringe ich es jemandem.[3]
karmit kišteme, morama.	Sie fangen an zu tanzen und zu singen.

34. T. s. 25; Ü. s. 31. VII.[4]

kavto kinet, ki-ulenit,	Zwei Wege, Kreuzwege,
kiulosont koz[5]*-kudene.*	auf dem Kreuzweg ein schlechtes Häuschen.[7]
[6]*kudinesot troks valmine*	Durchs Fenster in dem Häuschen (sehe ich, steht)
valmant alo tjuža ezimne.	unter dem Fenster eine gelbe Bank.
ezimint la(n)ks oznatana,	Auf die Bank setzen wir uns,
avat ejorat, dumatana,	Mutter und Sohn, und denken,
koda minjanik nej teims.	wie wir es jetzt machen müssen.
ved mon kurok tujan vojnav,	Ich gehe bald in den Krieg,

---

[1] = *dugakaj* Paasonen Nr. 1158.

[2] = кой (-кому) E. Boehme. Die Übersetzung ist: сей часъ поднесу, кому, кому.

[3] ?

[4] Vgl. Schachmatow S. 508 д.

[5] ?

[6] l. *valmine troks kudinesot.*

[7] плохой домикъ.

neznaj, san, neznaj, aras,	weiß nicht, komme ich, oder nicht,
veď mon mekič kudov,	zurück nach Hause.
av(a)rdinek, avardinek,	Wir weinten, wir weinten,
isek-i-maro proščinek.	gestern auch voneinander nahmen wir Abschied.

35. T. s. 26; Ü. s. 31. VIII.[1]

viriň tetkaj, viř avkaj,	Waldvater, Waldmutter,
sado maron eramo,	kommt bei mir leben,
sado maron eramo,	kommt bei mir leben,
virso pengiň kerjamo.	im Walde Holz schlagen.
[ješli] karmatano kerjama,	Fangen wir an zu schlagen,
luči uli erjamoš.	wird das Leben besser sein.
ki-sy salamo?	Wer kommt stehlen?
ku(n)dasynik, čavsinik,[2]	Wir fassen ihn und prügeln ihn,
kundasinik, čavsinik,	
sonzo ponkstuma kučsinik.	und schicken ihn ohne Hosen weg.
ox tjatjakaj avakaj,	Ach, Väterchen, Mütterchen,
iljado peľt mezdejak,	fürchtet nichts;
iljado peľt meždejak;	
nadijado tyň moň la(n)ks,	verlaßt euch auf mich,
lučše sesto uli	besser wird dann sein
tyňkak erjamoš.	auch euer Leben.

36. T. s. 26; Ü. s. 31. IX.

mon veľ uli djadjam,	Ich habe einen Onkel,
tejtireza marja.	seine Tochter (heißt) Marja.
son veď marja pajstuma.[3]	Die Marja ist eine tolle.[4]
kurok meniť ponkstuma.	Schnell weichen sie (ihr) aus, ohne Hosen.[5]

---

[1] Die ersten drei Zeilen sehr bekannt unter den Erźa aus dem Märchen. Vgl. z. B. Paasonen II 81 Z. 1—2.

[2] Vgl. **32** 5—6.

[3] ?

[4] очень отчаянная.

[5] ? скоро придутъ ребята и обидятъ марію; offenbar Umschreibung.

mezi marjań čumoza?	Was hat Marja für Schuld?
sonzo vanka kumoza.	Ihr Gevatter (ist) Wanka.
meks ton marja ištjamo	Warum du Marja als solch ein
šočit ton durakoś?	Dummkopf bist du geboren?
a-tjatjak(s), aj-avaks;	Nicht nach dem Vater, nicht nach der Mutter (bist du geschlagen);
puzyŕ peki, tatar levks.	dicker Bauch, Tatarenkind.

37. T. s. 26; Ü. s. 31. X.[1]

udumam saś, madim⟨am⟩ saś,	Ich möchte schlafen, mich niederlegen,
tetjan kudov molimam saś.	in das Haus meines Vaters gehen.
tetjań kudos vasylo,	Das Haus meines Vaters ist weit,
men[2] ved jakan nasila.[3]	ich gehe mit Anstrengung.[4]
ox tetjakaj, avakaj,	Ach, Väterchen, Mütterchen,
sajmaž tyń moń estjank,	nehmt ihr mich zu euch,
sajmaž tyń moń estjank,	
mon ved pek už tośnaiń.	ich bin gar sehr betrübt.

38. T. s. 27; Ü. s. 32. XI.[5]

ve-atjant uli tejtiŕ, sonzo lemeza katja.	Ein Vater hat eine Tochter, sie heißt Katja.
ozas katja ezem la(n)k(s),	Katja saß auf der Wandbank,
karmaś katja panaroń sustamo;	Katja fing an, ein Hemd zu nähen;
ez-sustavt katjan panaroś.	nicht wurde fertiggenäht Katjas Hemd.
mats katja udoma.	K. legte sich schlafen.

---

[1] Vgl. u. Nr. 62.

[2] l. mon.

[3] = насилу.

[4] плохо.

[5] Dies Lied ist metrisch von mir nicht zu heilen.

pervyj veń katja matidevs gluxoj pelivet.[1]	Die erste Nacht schlief K. bis in die tiefe Mitternacht.[6]
ombotside matide(v)š; karmast atjak(š)t moramo.[2]	Die zweite schlief K.; die Hähne fingen an zu krähen.
kolmocide katja matidev(š); zorja pojavaš.	Die dritte schlief K.; die Morgenröte erschien.
karmaš katjań tjatjazo murime.	K.s Vater fing an zu schimpfen.
[3]*meriń, meriń, dočinem, ilja jaka ton kuvat ulčjava.*[4]	Ich sagte, sagte, Töchterchen, geh nicht lange auf die Straße.
ne(j)-veť[5] *ton a-stjavat, robytama erjavat.*	Jetzt stehst du nicht auf, du mußt arbeiten.
ox prostimak tjatjakaj, ox prostimak karmakaj.	Ach verzeih, Väterchen.

39. T. s. 27; Ü. s. 32. XII.[7]

kirkań maška pek zloj, retivoj.[8]	Kirils Maschka ist sehr böse, heftig.[10]
mašań kuvaka rucjaza.	Mascha hat ein langes Hemd.
liš maša ulčjav, karmaš kiš(ti)me,	M. ging auf die Straße, fing an zu tanzen,
bal(a)vamo, očajennoks tejneme.	ausgelassen zu sein,[11] sich toll aufzuführen.
karmast sonzo narodoś mašan sesto zudjamo:[9]	Die Leute fingen an, Mascha da zu tadeln:[12]
otčainoj ton maša. eli prevde ton lisit?	Toll bist du, Mascha. Oder bist du verrückt geworden?

---

[1] [3] Vgl. Pelissier, Mokšamordwinische Texte, S. 9, Z. 11.
[2] hiervor, [4] hiernach im Text mir unverständliche Verweisungszeichen.
[5] l. veť.
[6] E. Boehme: въ глухую полночь.
[7] Auch dies Lied ist metrisch kaum in Ordnung.
[8] = ретивый.
[9] = судить, осудить.
[10] ретивая.
[11] рѣзвиться.
[12] упрекать.

motri, kirdems a-kine mastor la(n)kso.	Sieh,[2] auf Erden ist niemand, der dich hält.
motri, toń bezdorzacoj,[1] *ton, maša.*	Sieh,[3] du bist ohne Macht, du, Mascha.

40. T. s. 28; Ü. s. 33. XIII.

erjast atja i-baba.	Es lebten ein Alter und eine Alte.
atjant lemezo gara.	Der Alte heißt Gara (Gerasim).
garaś jakaś viŕga,	Gara ging durch den Wald,
muś psakań[4] *kirga.*	fand einen Hundehals.[5]
saś, ku(do)nzo uštyze,	Er kam (heim), heizte die Hütte,
psakań kirgańt puštyze.	kochte(?)[6] den Hundehals.
	— —
tjuka tej, tjaka tej,	
psakań kirga, saka tej.	Hundehals, komm her.
sas gars, psakań kirgas	Gara kam, der Hundehals
tarkazojak aras.	ist nicht (mehr) an seinem Platz.
karmas babas garań mu(r)-neme,	Die Alte fing an, Gara zu schimpfen,
i-vačedo syn kadovst.	und sie blieben hungrig.

41. T. s. 28; Ü. s. 33. XIV.[7]

Какъ по травкѣ,	*koda trava langa,*
по муравкѣ,	*murava langa,*
шла дѣвица за водой,	*moli tejtir vete,*

---

[1] = безъ державы.

[2] Смотри, за тобой слѣдить некому на свѣтѣ. Den Sinn des russischen Satzes machte mir E. Boehme klar durch Hinweis auf Bernekers Russ. Lb.[2] 138 b (вѣкого ...). Vgl. **62**. 2.

[3] Смотри, нѣт у тебя отца, матери.

[4] = песъ, песикъ?

[5] кошачью голову. Aber ‚Katzenkopf' ist ganz unmöglich. So traue ich auch nicht dem ‚Katzenkopf'.

[6] сталъ ... варить.

[7] Der mordwinische Text ist offenbar die Übersetzung des russischen Verschens. Die Quelle ist hier, wie bei Nr. 42, 43, 44 und 46, 65, 68 vorangestellt.

за ней парень молодой	*meľgazo moli odcjora*
кричитъ: „Дѣвица, постой,	*i-sejri: ,tejtiŕ, učumak,*
красавица, подожди,	*krasavica, učumak,*
пойдемъ умѣстѣ по воду,	*moľdjan vejso vete,*
за холодной ключевой.'	*keľmi veď meľga.'*
,Ох, ты, ох, ты, парень, голубокъ,	*,ox, ton, cjora, cjorine,*
твой глупый разумок,	*toń glupyj razdumot;*
не кричи во весь рот,	*ilja sejri pek,*
мой батюшка у ворот	*ato tetjam*
услышетъ и меня побьетъ.'	*marjasam(am), karmi murnime.'*

Wie über das Gras,
über die Wiese,
ein Mädchen nach Wasser geht,
geht hinter ihr ein junger Bursch
und schreit: ,Mädchen, warte auf mich,
Schöne, warte auf mich,
wir gehen zusammen zum Wasser,
nach dem kalten Wasser.'
,Ach, du, Bursche, Bürschlein,
du hast dumme Gedanken:
schrei nicht (so) sehr.
Sonst hört dich mein Vater
und fängt an zu schimpfen.'

42. T. s. 28; Ü. s. 33. XV.[1]

Сни, дыта моье, усни,	*udok, cjorinem, matidevť,*
сладкый сонъ себа мани,	*moń mantj(i)sto kuva vatski.*
наньчитъ а теба взала	*varma maro mon toń karman murcime.*
ветир сонца и орла.	*činzo lisems nursitan.*
Улетилъ орелъ домой,	*livtjaś orel kudov*
ветиръ скрилъ са подъ горою.	*i-kekšś pa(n)do jekšś.*
Вьетир посли трох ночый,	*varmaś kolmo čiń troks pvey avanzo.*
ичитьса материй своьей.	
Вьетер спрашуеть мать,	*varmanť kecksni avazo,*

[1] ,Russischer Text, ins Mordwinische übersetzt', über dem russischen Text.

где изволишь погулять.	*kuva guljajat;*
Или звьездомъ вопевавъ,	*ili zvezda maro vojuvit*
или волно согынавъ.	*eli volnat pancjt!*
Не гонавъ в волно морскихъ,	
звьездъ не трогавъ золотих.	
А дита уберигалъ,	*mon ekakšč karavliń,*
колобеличка качалъ.	*csjo nurciń esenzo.*

Schlafe, mein Söhnchen, schlaf ein,
(m)ich süß(?) . . .?
Mit dem Wind werde ich dich wiegen.
Bis zum Aufgang der Sonne wiege ich dich.
Es flog der Adler nach Hause
und verbarg sich hinter dem Berg.
Der Wind blies drei Tage lang zu seiner Mutter(?).
Den Wind fragte seine Mutter,
wo du dich überall herumgetrieben hast;
oder hast du mit den Sternen Krieg geführt
oder die Wellen vertrieben?
Ich habe mein Kind gehütet,
es immerfort gewiegt.[1]

43. T. s. 28; Ü. s. 33. 16.[2]

Пребижали вызбу-дети	*čijsť kudov ekak(š)ne.*
второпасъ зовуть отца.	*kurok jovtasť tetansto:*
Тата, тата, наші сьеци	*o-tetinem tetjakaj,*
прытащили мертвеца.	*ulcjavo kanzť kulycja.*
Врите, врите весената,	*mesť ken šlitjado tyń?*
заворщелъ на ных отецъ.	*karmaš tjatjaš murnime:*
Ох, уш ети мные робате	*ox mon tynk mandenokt.*
будить вамъ вйсе(?)[3] мертвецъ.	*mon nevtjan tenk kulocja.*

---

[1] Ganz gelungen ist die mordwinische Übersetzung dieses russischen Originals also offenbar nicht.

[2] Der russische Text ist die bekannte Ballade A. S. Puškins ‚Утопленникъ' (mit kleinen Entstellungen). Die mordwinische Übersetzung weicht ziemlich stark ab. — [N. Trubetzkoy.]

[3] вже?

Судь псежной отвичайка,	*otvečaš synjanet kolijak*
вьекъ а з нимъ не розбирусь.	*maronk.*
Дьелать шьечево хазайка.	
Дай кафтану(.?)ъ попльету.	*daj sunaneń mon tujan.*

Es liefen nach Hause Kinder.
Schnell erzählten sie ihrem Vater:
O, Väterchen,
auf der Straße bringen sie einen Toten.
Warum wascht ihr wen?(?)
Der Vater fing an zu schimpfen:
Ach, ich euch ...?
Ich zeige euch einen Toten,
antwortete er ihnen ..
mit euch.
Los, ich bring einen Mantel.

44. T. s. 29; Ü. s. 33. XVII.

Татька мырьена продасть,	*tjatjam merinet mise,*
на гармонии дьенегъ дасть.	*mone garmonjat rami.*
А куплю себа гармонию	*ramatano min garmonjat*
двацати пати ладовъ,	*komš vetive ladoso.*
завиду себа матаню	*zavedu estjan matanja*
льеть симнайцать годовъ,	*komš vetive gotsa.*
Матаньечка спичка,	*moń matanjat podol alo.*
пожальей мальеничка.	*solovej matanja enja*
	šalimak a-lamoda.

Mein Vater verkauft einen Wallach,
mir kauft er eine Harmonika.
Wir kaufen eine Harmonika
mit 25 Tasten.
Ich bringe zu mir Matanja
von 25 Jahren.
Ich die Matanja unter den Rock (eig. den Schoß).
Gelbe Matanja ...(?)
Hab' mit mir ein wenig Erbarmen.

45. T. s. 34; Ü. s. 34. XVIII.

pando praso, ulcjaso.
cjora(n)ť čavsť kuŕcjaso.

cjoras karmaś piźneme.
sonzo tałazo marize,
sas, kudov saize.
karmaś sonzo murnime:
pruja,[1] *buka,*[2] *aksjaloe,*[3]

mu(i)kt vajattan led-aloe,[4]
i-ton toze[5] *tonktan,*
karmat sesto sodamo.

Auf dem Berge, auf der Straße,
prügeln sie einen Burschen mit
dem Tragjoch.
Der Bursche fing an zu schreien.
Ihn hörte sein Vater,
er kam und holte ihn heim.
Er fing an, ihn zu schimpfen:
‚Sch—,[6] Scheusal, unter die
Wandbank!
Flachs weiche ich ein im Wasser,
und dich steck ich auch rein,
da wirst du es dann wissen.'

46. T. s. 35; Ü. s. 34. XIX.[7]

Семенова Ванька торговый,
въ рубашкѣ онъ въ бордовой,
надѣлъ рубашку и сталъ
бѣжать на базаръ. Бѣжалъ,
бѣжалъ и спотыкнулся
и грязной воды нахлебнулся.
Началъ онъ плакать.

semkań vanka torgovoj,
panarozа ulí bardovoj.
orčinze panarot. karmas
bazarov čieme, č(i)jś,
č(i)jś, pupordjas,
i vaceć veti kopordas.[8]
avardeme-san[9] *karmaś.*

Semjons Wanka ist Kaufmann,
sein Hemd ist bordeaurot.
Er zog die Hemden an.[10] Er fing an

---

[1] = тарусь!
[2] = буза.
[3] akšal Paasonen Nr. 10: Raum unter der wandfesten Bank (pŕeń). Nach Paasonen mokšanisch. Dies Lied ist aber erzanisch.
[4] = čoľ.
[5] = тоже.
[6] Тарусь.
[7] ‚Mordwinische Übersetzung eines russischen Volksliedes' über dem russischen Text.
[8] kopŕrdan ‚horiyantam' Reguly. Reguly-Budenz 178 a.
[9] l. san.
[10] Diese Übersetzung nach dem Mordwinischen. Besser schiene mir: orčinze panarot ‚er zog das Hemd an', worauf -t in panarot deutet.

auf den Markt zu laufen, lief,
lief, stolperte,
und schluckte dreckiges Wasser.
Zu weinen fing er an.

47. T. s. 35; Ü. s. 34. XX.[1]

a-zezjaka, sezjaka,	Ach, Elster, Elster,
meks pulonet kuvaka?	warum ist dein Schwänzchen lang?
odurjažom kodyze.	Meine junge Schwägerin hat es geflochten.[3]
nastja suka kundymen[2]	Die Hündin Nasta hat mich gefangen
i-sezize nasta suka.	und hat ihn ausgerissen, die Hündin Nasta.
a zuka, meks ton moń pulonť sezik?	Ach, Hündin, warum hast du den Schwanz mir ausgerissen?
son boľši nej veľ a-kase.	Jetzt wächst er nicht mehr.
mon nej avoľ mazyj.	Ich bin jetzt nicht (mehr) hübsch.

48. T. s. 36; Ü. s. 30. V.

degud[4] *banjav napyndjaś.*[5]	Der Großvater lief ins Bad.[6]
šekšata vaľma kerjaś.	Der Buntspecht klopfte ans Fenster.
sij kujš parjama.	Eine Laus kletterte herein, um zu baden.
siinť psi stardozi.	Die Laus überwältigte die Hitze.
ašo sjarko uskize.	Die weiße Niß führte sie heraus.
ašo sjarko, a-sjarko,	Weiße Niß, Niß,
koze moljat salamo?	wohin gehst du stehlen?
koze moljat salamo?	Wohin gehst du stehlen?
injazoroń a-lamo.	Der Kaiser hat nicht viel.

[1] Vgl. Nr. 61.
[2] l. *ümem*. Erźa: *ǰińim*, *ǰińem*; Mokša: *umań*, Paasonen 013.
[3] свила.
[4] l. *dedud*.
[5] ?
[6] дѣдъ въ баню побѣжалъ.

49. T. s. 36; Ü. s. 30. VI.

ox-avakaj tošna!	Ach, Mütterchen, mir ist übel!
kud-ykili košma.	Im Vorhaus ist eine Decke.[1]
košmant poté madevliń,	Ich möchte mich auf die Decke legen,[2]
mastor alov tujevliń.	ich möchte unter die Erde gehen.
meks, ćjorinem, a-morat?	Warum, mein Söhnchen, singst du nicht?
meks, tejtirnem, a-kištjat?	Warum, mein Töchterchen, tanzst du nicht?
eli varjat bokasa?	Oder hast du ein Loch an der Seite? (?)[3]
davajka, mon tokasa.	Laß, ich berühre es.[4]

Luka Stepanovič Itjaksov.

50. T. s. 41; Ü. s. 52. XXI.

mejś toń, avkinim, paroks čatštymik?	Warum hast du mich, Mutter, als einen guten geboren?
meis ton, kormakaj, vadrjaks kastymik?	Warum du mich, Ernährerin, zu einem hübschen erzogen?
vadrjaks kastymik, saldatks maksymik?	Zu einem hübschen erzogen, als Soldaten weggegeben?
kolmo got mon služiń, lamo nuža gorja premiń.[5]	Drei Jahre hab' ich gedient, viel Kummer und Leid empfangen.
se veď a lama, tuiń voinav, maštuma tarkav.	Das war nicht viel. Ich ging in den Krieg, auf das Schlachtfeld.
se veď oź sat i avoľ vese.	Das reichte noch nicht[6] und ist nicht alles.

[1] Кошмо.

[2] на кошмѣ бы-лечь.

[3] или что ни будь не такъ (?).

[4] давай тронуть за питакъ (?).

[5] = принялъ der Übersetzung; Paasonen Nr. 737 *primams*.

[6] этого не хватило.

toloń vediń pačka mon polonc[1] *pongiń.*	Durch Feuer und Wasser fiel ich in Gefangenschaft.
mon toso iša lamo vačo peki kirdiń.	Da hatte ich noch viel hungrigen Magen.
seniń rad ulniń, kuruk kulurliń;	Darüber wär' ich froh gewesen, wenn ich schnell gestorben wäre;
araś kulumaś minik jalganiń,	nicht ist der Tod für uns Kameraden,
vačo lomanniń.	für hungrige Leute.
mejš ton avakaj paroks čač-tymik?	Warum, Mutter, hast du mich als einen guten geboren?
luči čačuvliń moń kudo ugoloks,	Besser wäre ich geboren worden als Winkel des Hauses,
ki čiris čuvtoks.	als Baum an den Rand der Straße.
tuvyt tuvo-levkskat mukorost puskaj razdjault,[2]	Schweine und Ferkel mögen ihren After (an mir) kratzen,
puskai pinit koskat ezyn čur-civilt.[3]	Hunde und Hündchen auf mich pissen.
i to mariviiń, mon časlivojan.	Dann hätte ich gesagt, ich bin glücklich.

51. T. s. 41; Ü. s. 37. II.

oj vedun suka, son koldun suka,	O Zauberin Hündin, die Hexe Hündin,
karambraz kurgo, tulo mukora.	knöcherne Schnauze,[4] vernagelter Hintern.[5]
so(n) dumaś arciś urvan saime, paroń vešnime.	Sie gedachte eine Schwiegertochter zu bekommen, eine gute zu suchen.
vesi ujezdonti vedun livtnize,	Den ganzen Bezirk flog die Zauberin ab,

[1] Wiedemann 144 b: *pleńamo*; = въ плѣнъ, Übersetzung плѣн.
[2] *razdems* Wiedemann 149 b.
[3] *č*-Bildung: *čurams* Wiedemann 164 a.
[4] [5] костяная морда, гвоздяная жопа.

vesi ujezdont goldun jutyze.	den ganzen Bezirk besuchte die Hexe.
cé muje vedun cé kondjamondo.	Nicht fand die Zauberin die ihr selbst gleiche.
urva son dumaś arciś lija ujezdav,	Eine Schwiegertochter dachte sie in einem anderen Bezirk zu holen,
morjan troks pečkize. tosto muś vedun	übers Meer fuhr sie. Da fand die Zauberin
cé kondjamondo;	die ihr selbst gleiche;
urva sondo šteriks[1] pistirdi surondo,	ihre Schwiegertochter — wie eine Spindel dreht sie ihre Finger,
vecno tolt palyt sondo turvando.	wie Feuer brennen ihre Lippen.

52. T. s. 42 (und 41[3]); Ü. s. 37. I.[2]

oj morja, morja, čopuda morja.	O, Meer, Meer, Schwarzes Meer.
morjant kunčkaso sudnat, karabljat;	Auf dem Meere Schiffe, Fahrzeuge;
karabljań[4] lankso[5] kolmo polk saldat.	auf dem Schiffe drei Regimenter Soldaten.
vesi saldatne ruzoń tataroń.	Alle Soldaten (sind) Russen und Tataren.
vejki saldatkiś[6] son tašto erzjań.	Ein Soldat ist ein alter Erzja.
vesi saldatne i kištit moryt;	Alle Soldaten tanzen und singen;
erzjan saldatkiś a kišti more.	der Erzja-Soldat tanzt und singt nicht.
meiś ton, saldatke, a kištjat, morat?	Warum, Soldat, tanzt und singst du nicht?
mejś mon kištjan, moran? mon kudos kadyń	Warum soll ich tanzen und singen? ich ließ zu Haus
vesi skotinan lomań paksja lanks,	das ganze Vieh auf fremden Feldern,

[1] L. sond(o) urva šteriks.

[2] Überaus bekanntes und beliebtes Lied. Vgl. Schachmatow 438 Nr. 15, 560 Nr. 63.

[3] Die zweifache Aufzeichnung bietet einige Varianten, die hier folgen: [4] [5] *oj karabletnińeva*; [6] *saldatoś*; siehe S. 90; [7] *śijnit*; [8] *tetjej*.

a sjuron salon paksja ki-langa.	aber Getreide und Salz[3] auf Feld und Weg.
kudo poc kadyń nili ejkakšon.	Im Hause ließ ich vier Kinder.
ezinga čijšnit[1] mon pakšinin,	Über die Wandbank laufen meine Kinder.
valmava vanyt lomań tetja lanks.	Durchs Fenster sehen sie auf fremde Väter.
(te)tjaj[2] seirit. tetjan sedij a sodyt.	Sie rufen: Vater. Das Herz des Vaters kennen sie nicht.

53. T. s. 43; Ü. s. 37. III.

vesilgadyda jalgat, vesilgadyda velue.	Seid vergnügt, Gefährten, seid vergnügt im Dorf.
kuš mon krugom uryzan,[4] činik venik avardjan	Da ich ganz verwaist bin, weine ich Tag und Nacht
i selvica tarkas madjan. i to onstyn on nein,	und lege mich mit Tränen ins Bett. Dann träume ich,
buta moń večkumam sy, i kecynda kemt kande,	als wenn meine Geliebte kommt und in ihrer Hand Schuhe trägt,
rovna tolt vesi palyt. a prjasynda kartuzyś,	wie Feuer brennen sie ganz. Aber auf dem Kopfe hat sie eine Mütze,
rovna tešti čivtyrde.[5] a lanksynda panaryś,	wie ein Stern leuchtet sie. Und ein Hemd hat sie an,
vesi šelksa vyšuvaź.	ganz mit Seide ausgenäht.

54. T. s. 43; Ü. s. 38. IV.[6]

čačin mon ved rovna paksjas tikše.	Ich wurde geboren wie Gras auf der Wiese.

[3] хлѣбъ-соль.

[4] Paasonen Nr. 1191.

[5] *čištəmdi* Szilasi, Nyelvtudományi közlemények XXIV 46.

[6] Die Gliederung nach Versen ist kaum zweifelhaft, die Rhythmik mir aber nicht erkennbar.

kem kavtuva goca tun lomań keďga.	Mit zwölf Jahren ging ich zu fremden Leuten.
mon otks poram jutaś vesi loman keďlanga.	Meine Jugendzeit verging ganz bei fremden Leuten.
čiľ vanyń pakšat, a venberť skalt potjaftyń.	Tags behütete ich die Kinder, nachts melkte ich die Kühe.
skalyń po(tja)vtumada mejli pakšat lovejda simdin.	Nach dem Melken der Kühe gab ich den Kindern Milch zu trinken.
simdamyda mejli uduma mon synct mactiń.[1]	Nach dem Tränken legte ich sie schlafen.
koda pokšta kasyń, mon monetjak tejtiŕ čačtyń.	Als ich groß wurde, gebar ich auch ein Mädchen.
kuš tejtirni pakšaś i pek mazyj, kuš mazyjne i para,	Obwohl das Mädchen sehr hübsch ist, hübsch und gut,
da pek bednyj, aras orčavksyza,	ist sie doch sehr arm, hat sie keine Kleider,
kijak mirdiniń a sajse vest sekiń korvs.[2]	niemand heiratet sie einmal deswegen.[5]
tujan gorjady manastyrir paznyń oznuma,	Ich gehe vor Kummer ins Kloster zu Gott beten:
paz a maksyli moneń kucjutki[3] *časija.*	Möchte mir Gott nicht geben ein bißchen Glück.
koda moliń paksjava, i-lamyda selmiń nejś,	Wenn ich aufs Feld gehe, sehen meine Augen viel.
paksja kunčkasa ozjaz[4] *levkskiť moryť.*	Auf dem Felde schreien die Sperlinge.
jutyń vir čiriva, vergiz levkskiť urnyt.	Ich komme zum Wald, da heulen die Wölfe.
koda ozjazyń[4] *levksny vergizyń keďlanksa*	Wie die Sperlinge in der Hand der Wölfe sind,
vidna tože mon kondjat uryst.	so offenbar auch Waisen wie ich.
kijak araś mastyr lanks rodnjast;	Niemand auf Erden (sind) seine Verwandten;

[1] Wiedemann 133 b *maďstems*.

[2] l. *koŕas*? Wiedemann 92 § 120, Budenz 179 a.

[3] : куча?

[4] *ožaz* Wiedemann 140 a, Budenz 163 b.

[5] не кто замуж не берет собствено за это.

ulniš vejki patjam, sejak vasyla eri.	ich hatte eine ältere Schwester, sie lebt fern.
kildidi moneń alat:[1] moljan mon sodavtumanda.	Spannt mir die Pferde an; ich gehe (zu ihr), ohne daß sie es weiß.

55. T. s. 44; Ü. s. 38. V.[2]

piži sadyš šumaš, mon parsta azdaš,	Der grüne Garten rauschte, ich wußte es nicht gut,
kolmysta konań večksa.	welchen von den dreien ich liebe.
mon večkija se cjorant,	Ich liebte den Burschen,
kona tesy avaš.	der nicht hier ist.
pary goryca Odesa,	In der schönen Stadt Odessa,
tosa rovna ulcjasa	da, auf der geraden Straße
aštit kolma kudyt,	stehen drei Häuser,
kunčka vica pokš kuda.	gerade in der Mitte ein großes Haus.
se avyl bolnicja,	Es ist kein Krankenhaus,
a vesi pozot tjurmaks.	sondern es ist ganz ähnlich dem Gefängnis.
stenanda pokšt serijt.	Seine Mauern sind dick und hoch.
meznjak tosa a nejat.	Nichts kann man da sehen.
tolka nejat marjat,	Nur siehst und hörst du,
tolka nejat marjat	nur siehst und hörst du
kriličkí molimada	wie auf den Treppen gehen
panžumat kandyt.	die Schlüsselträger.
tosa aštiš se cjoraš,	Da saß der Bursche,
konań mon večkija.	den ich liebte.
koda kenkšynt panžiž,	Als sie die Türe aufmachten,
i sergidiž sonda.	riefen sie ihn auch.
‚listja, bratkim, ton	‚Komm, Brüderchen, du

[1] l. alaš.

[2] Ganz modernes Lied mit strophischer Gliederung, wenn vielleicht auch die erste Strophe anders zu ordnen ist. Selbstverständlich unter neuem russischen Einfluß entstanden. Vgl. Nr. 60.

tej valda tarkas.'
tesa aštiš kežij pop,
karmaš spovidjamynda:
'joftyka ton, kežij pakša,
znjary ojmit jumaftit.'

'kevejksie lemdjaž
a sjady komš ebrejt.'

hierher an den hellen Platz.'
Da stand der böse Pope,
fing an, ihn beichten zu lassen:
'Erzähle du, böses Kind,
wieviel Seelen du umgebracht hast.'

'Achtzehn getaufte
und hundertzwanzig Juden.'

56. T. s. 44; Č. s. 39. VI.

'ox, avakaj, kormakaj, pekim seride.'
'ox, edjakam, leksakam, maťja pecka lanks.'
'ax, avakaj, kormakaj, pecka lango psi.'
'ejdjakam leksakam, acyk ašo košminint.'
'ox, avakaj, kormakaj, košmaš verije.'
'ax, kurva, bleď(ne),[1] kosto nažuvik?'
'ox, avakaj, kormakaj, veň suprjatkasa,[2]
veň suprjatkasa, čopuda ugolca.'

'a suka bleďne, kov tejsynik?
peckas jortums — tolc son a pale,
esli vec kajam(s) — kalyň kundyčat kundasy.'

'Ach, Mütterchen, mir tut der Bauch weh.'
'Ach, Kindchen, lege dich auf den Ofen.'
'Ach, Mütterchen, auf dem Ofen ist es heiß.'
'Ach, Kindchen, breite den weißen Filz[3] aus.'
'Ach, Mütterchen, der Filz ist blutig.'
'Ach, Hure, wo hast du es denn herbekommen?'[4]
'Ach, Mütterchen, in der nächtlichen Spinnstube,[5]
in der Spinnstube, im dunkeln Winkel.'

'Ach, Hure, wo tun wir es hin?
Werfen wir es in den Ofen, im Feuer brennt es nicht.
Werfen wir es ins Wasser, fangen es die Fischer.'

[1] = блядь.
[2] = супрядки.
[3] войлокъ.
[4] нажила.
[5] на посидѣлкахъ (l. посидѣлки).

57. T. s. 44; Ü. s. 39. VII.[1]

udjada, jalgat, piže lugara, jalgat, jakama,	Kommt, Freundinnen, um auf die grüne Wiese zu gehen,
gornipor cecjań, jalgat, koč-kyma,	Glockenblumenknospen zu pflücken,
kerjamo peva, jalgat, lacyme.	auf die Stoppeln sich zu legen.
ej čokšni pozda, jalgat, veŕ ulcjav,	Spät abends auf die obere Straße,
peli veškanja, jalgat, al ulcjav,	um Mitternacht auf die untere Straße,
zorja porava, jalgat, bazaruv!	um die Morgendämmerung auf den Markt!
bazar ulcjasa kolma odcjorjat, kolma burlakkit.	Auf der Marktstraße sind drei Burschen, drei Bootzieher.
vejki odčoraś son veď pek para, pilgiza kromoj.	Der eine Bursche ist sehr schön, aber lahm.
omboćiś pek paro, selmiza krivoj.	Der zweite Bursche sehr schön, aber einäugig.
kolmoćiś pek paro, tolka son bednoj.	Der dritte Bursche sehr schön, nur ist er arm.

58. T. s. 44; Ü. s. 40. VIII.

udyń, udyń, urjakaj, udokšnyń.	Ich schlief, schlief, Schwägerin,[3] schlief lange.[4]
teršnit,[2] molkšnyń, urjakaj, syrgojkšyn.	Sie rufen mich, und ich stand auf.
od cjorada, urjakaj, dumak-šnyń.	An den jungen Burschen dachte ich.
štupiń, kapiń tarkava.	Ich fühlte nach und griff im Bette herum.

---

[1] Ob die hier in der Anordnung der Verszeilen gegebene metrische Gliederung wirklich Tatsache ist, soll damit nicht behauptet werden; der gleichförmige und parallele Bau in den betreffenden Versgruppen tritt aber so deutlicher hervor, als wenn die kleinsten metrischen fünfsilbigen Einheiten allesamt gleichmäßig einander zugeordnet wären.

[2] : *terďems* Paasonen Nr. 1106; l. *teŕkšnit*?

[3] сестрица.

[4] переспалась.

araś kijak malasyń.	Niemand ist bei mir.
dumiń, arcin, urjakaj, sedijgan.	Ich dachte auch an früher(?).
meziń seca, urjakaj, mon erjan?	Wozu lebe ich hier?
viim valmu, urjakaj, vec kajan.	Meine Kraft werfe ich durchs Fenster ins Wasser.
tetjań, avan kudysa mon erjan.	Im Hause meiner Eltern lebe ich.
urjuń leljań kor kirdjan.	Den Zorn meiner Geschwister ertrage ich.
mazy pola, syrictjan,	Schöner Liebster, ich werde alt(?).
syri atjanyń mirdiniń lisjan.	Mit dem alten Mann verheirate ich mich.

59. T. s. 45; Ü. s. 40. IX.

činčań katja pek paro,	Tschintschas Katja ist sehr schön,
činčań katja pek vadrja,	Katja ist sehr hübsch.
jala jaki ejulkasa, kotasa,	Immer geht sie in Strümpfen und Schuhen,
koturasa paljasa,	in sechs Hemden,[2]
karksuvasa rucjasa.	in acht Tüchern.
kupict, bojart jakit melganda.	Kaufleute und Bojaren gehen ihr nach.
,iljamak makso, tirjakaj, sjupavnyń,	,Verheirate mich nicht, Ernährer,
iljamak makso, kormakaj, kozevnyń.[1]	an einen Reichen.
od ved sjupavo(ń) lamo lisiza,	Ach, zu einem Reichen gehen viele heraus und herein
od ved kezevoń[2] *lamo soviza.*	(eig. eines Reichen [sind] viele heraus und hinein Gehende).
ve god a satyt mon ejulkan, kotan,	Ein Jahr reichen nicht meine Strümpfe und Schuhe,
i rudazyit vyšuvań paljań.'	und schmutzig werden meine ausgenähten Hemden.'

---

[1] [2] = kožav Paasonen Nr. 294.

[3] в строченой рубашечкѣ(?).

makyza[1] *činča eś katininda*	Es verheiratete Tschintscha seine Katja
bednyjda bednyj syri atjanin.	an den ärmsten alten Mann.
ved́ sondy araś lisi(eja)za,	Da hat sie niemand, der herausgeht,
ved́ sondy araś i sovicjaza.	da hat sie niemand, der hereingeht.
ved́ sondy araś kšiza salyza,	Da hat sie nicht Brot und Salz,
sjormav rakšaza, ki(l)dinoz alašaza.	bunte Kühe,[2] Anspannpferde.
katja miindi šolkyń kotanda,	Katja verkauft ihre seidenen Schuhe,
i ramuś katja poĺkil peĺponda;	Katja kauft (dafür) ein halbes Pfund Mehl;
miindi katja aša ejulkanda,	Katja verkauft ihre weißen Strümpfe,
i ramaś katja čapama lovca.	und kauft dafür eine saure Milch.

60. T. s. 45; Ü. s. 49. XIII.[3]

miń ašt́inik morja lanksa,	Wir standen am Meere,
ved́ nemiciń beriksa,	an der deutschen Küste,
avyĺ tumań morjasta kepić,	kein Nebel erhob sich aus dem Meere,
avyĺ pižimi son tuś.	kein Regen kam.
dumaś, arciś keži nemic	Der böse Deutsche gedachte
ruzyń vyinť čauma.	die russische Macht zu schlagen.
mančat, mančat, kežej nemic,	Du täuschst dich, böser Deutscher,
ruzyń viiś a-čaums.	die russische Macht ist nicht zu schlagen.
ved́ ruzyń lamo viiza,	Groß ist die russische Macht,
sonć lijat lamo čave.[4]	sie schlägt viele andere.
son kavane kivin puljada,	Sie bewirtet mit steinernen Kugeln,

[1] = makśiźe Paasonen 014.
[2] пестрой коровы. Vgl. 62. 8.
[3] Vgl. Nr. 55.
[4] Fehlen hier zwei Zeilen?

u zakuskaks stalíń štyks.	aber zum Frühstück mit stählernen Bajonetten.
[za]štykiś stalín, nili ugylca	Das Bajonett ist aus Stahl, mit vier Ecken,
i sovsem pačkat lise.	und es geht ganz durch dich hindurch.

61. T. s. 45; Ü. s. 49, XIV.[1]

a sezjaka, sezjaka,	Ach, Elster, Elster,
meks pulynit kuvaka?	warum ist dein Schwanz lang?
od urjažum kazize,	Meine junge Schwägerin hat ihn (mir) geschenkt,
orta slavas noldyze.	hat die Pforte herrlich aufgelassen.[2]
tetjam sjupav,	Mein Vater ist reich,
avam lovcuv,	meine Mutter hat Milch,
mitja leľam jarmakuv.	mein Bruder Mitja hat Geld.
jarmahynda bumaškat,	Sein Geld ist Papier,
tejtirinda kurvaškat.	seine Töchter sind Hürchen.
tejtirinda vete,	Seine Töchter sind fünfe,
ejoranda koto.	seine Söhne sechse.

62. T. s. 45; Ü. s. 49, XV.[3]

udumam saś, madimam saś,	Schlafen und mich hinlegen möchte ich,
tetjań kuduv molimam saś,	in das Haus des Vaters gehen,
avań kuduv vastumam saś.	das Haus der Mutter finden.
molivlíń bu tetjań kuduv,	Könnte ich ins Haus des Vaters gehen,
vastavlíń bu avań kudu!	das Haus der Mutter finden!
uli lavśa piži tjakam —	In der Wiege ist mein kleines Kind,
a-kilanks veď sonda kadums.	nicht habe ich, wem ich es überlassen könnte.[4]

---

[1] Vgl. Nr. **47**. Schachmatow S. 587 Nr. 74 b.

[2] ворота въ славу пустила. E. Boehme: на славу.

[3] Vgl. Nr. **37**; Schachmatow 541 Nr. 53.

[4] Vgl. **39**, 4 d. Übers.

kardaz jutksa kolma rakšni[1] —	Im Hofe sind drei Kühe,[3]
a-kiniń syń ťjokšni potjavtums.	nicht habe ich, von wem ich sie früh melken lassen könnte.[4]
i-ta uli mazyj polam —	Auch habe ich einen hübschen Gatten,
a-kinin [tenda] čokšni tarka acams.	nicht habe ich, von wem ich früh das Bett machen lassen könnte.[4]
piži tjakanť — marton sajsa.	Das kleine Kind nehme ich mit mir mit.
kolmo rakšatniń — nadijavsyń.[2]	Die drei Kühe[3] lasse ich melken.
mazyj polaś — sonctjak ace.	Der hübsche Gatte macht selbst das Bett.
pačkudiń mon tetjań kudov,	Ich gelangte ins Haus meines Vaters,
pačkudiń mon avań kuduv.	ich gelangte ins Haus meiner Mutter.
udumam saś, [teťan kuduv] madimam saś,	Schlafen und mich hinlegen möchte ich,
mirdiń kuduv molimam saś.	in das Haus des Gatten möchte ich gehen.
mejś toń tujat, tejtir tjakam?	Warum gehst du weg, mein Töchterchen?
mejś aj-aštjat tetjat keca?	Warum bleibst du nicht bei deinem Vater?
mon aštivliń na(?) tetjan ketsa.	Ich möchte bei meinem Vater bleiben.

---

[1] Siehe Nr. **59**, S. 96, Anm. 2. Wiedemann kennt das Wort nicht, Budenz aber auch nur als ‚*lä*' 232 a (107 a, Z. 1, 4).

[2] = надоилъ E. Boehme. Vielleicht wäre besser das mordwinische Wort einzusetzen für das russische (*potjaftsyń*).

[3] тря короны, трех короъ. Schachmatow 413 Nr. 5, 541 Nr. 53, Z. 4 hat рахма ‚лошадь, конь'. In Nr. **59** ist aber auch *ejormav rakšaza* mit пестрой короны gegeben. Die Angaben widersprechen sich also scharf. Soll man an mordw. (*l*)*išme* Pferd = finn. *lehmä* Kuh (Paasonen Nr. 397) denken?

[4] Vgl. **39**. 4 d. Übers.

toń[1] *uli piži tjakam.*	Du hast mein kleines Kind.[2]
moneń tesa tetja kuda,	Mir ist hier das Vaterhaus,
a sonenda kuloń kuda.	aber ihm das tote Haus.

63. T. s. 46; Ü. s. 50. XVI.

aj, bala, bala, paryniš bala;	O Bala, Bala, der schöne Bala;
udalaś bala sergij rungova;[3]	Bala glückte es an Wuchs und Gestalt;
eź udala bala sokamga izamga.	es glückte ihm nicht beim Pflügen und Eggen.
lomať parnyt sokat izamot,	Die Leute rüsten Pflüge und Eggen,
bala anukste skripkat strunat.	Bala macht fertig Geige und Saiten.
lomat lisiť paksjov sokamo,	Die Leute gehen aufs Feld pflügen,
a bala lise, kišti, mory jutks.	aber Bala geht hinaus, tanzt und spielt dazwischen.
sondo skripkazo vergizoks urny, vergizoks urny,	Seine Geige heult wie ein Wolf,
vesi alondo mik(?) modaś some.	ganz unter ihr bebt die Erde.[4]
kiza kunčkava lomať pult uskiť,	Mitten im Sommer führen die Leute Garben,
a bala se-škanť se srunat krute.	aber in der Zeit spannt Bala die Saiten.
a kona škane tovzjura pivsyť,	Zu der Zeit, in der sie Weizen dreschen,
bala se škanť srunando kosti.	in der Zeit trocknet Bala seine Saiten.

64. T. s. 46; Ü. s. 50. XVII.

mejs dumazivit ton, saldatki?	Warum denkst du nach, Soldatchen?

---

[1] Vgl. die Übers.

[2] у меня есть дитя; dann wäre moń zu lesen. Der Sinnzusammenhang scheint nicht ganz klar.

[3] Vgl. **26**, 3.

[4] вся земля под ней дрожит.

<table>
<tr><td>meś gorjuvat ton čińik veńik?</td><td>Warum bist du traurig Tag und Nacht?</td></tr>
<tr><td>eli melit moĺć injazoroń službadont,</td><td>Bist du überdrüssig des Dienstes beim Kaiser,</td></tr>
<tr><td>ili seridi ton vadŕja aigorot?</td><td>oder ist krank dein schöner Hengst?</td></tr>
<tr><td>eź moli melim injazoron službadont,</td><td>Nicht bin ich überdrüssig des Dienstes beim Kaiser,</td></tr>
<tr><td>i a seridi mo(ń vadŕja) aigorom;</td><td>und nicht ist krank mein schöner Hengst;</td></tr>
<tr><td>vesila, paro, kodamo ulniś.</td><td>heiter und schön ist er, wie er war.</td></tr>
<tr><td>tolko aj-ašti son tarkasondo,</td><td>Nur befindet er sich nicht an seinem Platze,</td></tr>
<tr><td>pilksenda čavi moda matuškant.</td><td>sein Fuß schlägt Mütterchen Erde.</td></tr>
<tr><td>mon tujan, moljan se jonksontiń,</td><td>Ich geh weg nach der Seite,[2]</td></tr>
<tr><td>koso eriť tetjan, avań.</td><td>wo leben Vater und Mutter.</td></tr>
<tr><td>pačkudiń mon se velintiń,</td><td>Ich gelangte in das Dorf,</td></tr>
<tr><td>koso eriť mon roditiliń.</td><td>wo leben meine Eltern.</td></tr>
<tr><td>toso ašti tašto kuda.</td><td>Da steht das alte Haus.</td></tr>
<tr><td>se tašto kudosonť tolne paly.</td><td>Im alten Hause brennt das Licht.</td></tr>
<tr><td>toloś pali pazava ikile.</td><td>Das Licht brennt vor dem Heiligenbild.</td></tr>
<tr><td>elij[1] lampaso pazavań karčo</td><td>Vor der ewigen Lampe(?) gegenüber dem Heiligenbild</td></tr>
<tr><td>ozny syra babine, se syri babaś mon rodnoj avam.</td><td>betet eine alte Frau. Die alte Frau ist meine liebe Mutter.</td></tr>
</table>

65. T. s. 46; Ü. s. 52. XVIII.[3]

<table>
<tr><td>Сиду я за столъ —</td><td>ozan mon stoĺ ekšis,</td></tr>
<tr><td>Да подумаю:</td><td>karman dumamo,</td></tr>
</table>

---

[1] ?

[2] в ту сторонку.

[3] Der mordwinische Text ist die Übersetzung des bekannten Gedichtes von A. B. Кольцовъ, das hier nach dem Text in Bernekers Lesebuch gegeben ist. (Nachweis von E. Boehme.) Z. 6—8 stehen nach Z. 13. Sie sind hier nur vorgestellt, um die Art der Übersetzung deutlicher zu zeigen. Daß dies Stück bei den Erźa-Leuten volkstümlich ist, bezweifle ich. Gibt es eine Melodie dazu? Vgl. **66**.

Какъ на свѣтѣ жить
Одинокому?
Нѣтъ у молодца
Молодой жены,
Нѣтъ у молодца
Друга вѣрнаго,
Золотой казны,
Угла тёплаго.
Бороны — сохи
Коня — пахаря!
Вмѣстѣ съ бѣдностью
Далъ мнѣ батюшка
Лишь одинъ талантъ —
Силу крѣпкую;
Да и ту, какъ разъ,
Нужда горькая
По чужимъ людямъ
Всю истратила.
Сяду я за столъ —
Да подумаю:
Какъ на свѣтѣ жить
Одинокому.

kodo teń erjams valdo či lankso
veikinista?
ved moń araś,
[1]*da iśo araś*
dumi jalgam,
saiz kozejkam,
pirjań kardazum,
lembi ugolom,
sokan izamon
kildima alašam

ozan mon stolec jakšys
i duman areja(n)
eś kucalman,
kodanjan,[1] *mone*
pingi jutaxtums
volnoj svit[2] *lankso.*

Ich setze mich an den Tisch,
fange an nachzudenken,
wie man auf der Welt leben
kann allein?
Ich habe nicht,
habe noch nicht
denkenden Genossen
oder genommene Gattin,
umzäunten Hof,
warmen Winkel,
Pflüge und Eggen,

---

[1] l. *kodaman.*
[2] свѣтъ!

ein Pferd zum Anspannen.
Ich setze mich an den Tisch
und denke nach
über mich,
was ich für einer bin, (wie) mir
(möglich ist) die Zeit vergehen zu lassen
auf der freien Welt.

66. T. s. 46; Ü. s. 51. XVIII.[1]

mejš ton, avakaj, parsti tirimik?	Warum hast du mich, Mütterchen, gut ernährt?
mejš ton, kormakaj, vadrjaks čatstymik?[2]	Warum mich als hübschen geboren?
tolko ezit maks moneń časija;	Nur hast du mir kein Glück gegeben;
maksyt ton moneń vejki talan(?),	gegeben hast du mir nur eine Gabe,
lamo vijń, valnej.[3] *[to]seń [mon vesi] jumavtnija*	viel Kraft und Wort (?). Die hab' ich ganz verschwendet,
lomań keď langa, lijań robutava.	bei fremden Leuten, auf Arbeit von anderen.

67. T. s. 46; Ü. s. 51. XIX.

erin aštiń mon počtovoj kardajsa,	Ich befand mich im Posthof,
stuvtyń kadyn sur perčatkat mon stolanks,	ich vergaß und ließ liegen meine Handschuhe auf dem Tisch,

[1] Dies Stück, das aber z. T. ganz glatt, z. T. mit geringen Änderungen in die mordwinische Metrik paßt, wirkt wie eine Umbildung der Kol'cowschen Verse, die oben nicht übersetzt sind. Dem russischen Übersetzer des mordwinischen Stückes ist das aber nicht zum Bewußtsein gekommen: er übersetzt Z. 3—5 einfach: только не дала мнѣ счастья: дала ти мнѣ только много силы и это все я по чужим работам истратила, wogegen der russische Übersetzer von Nr. 65 mindestens die ersten vier Zeilen des Kol'cowschen Gedichtes fast richtig anführt, sonst aber vieles ausläßt.

[2] l. *čaćtymik.*

[3] Lesung zweifelhaft. = *valjen*? aus *valáćń*? Diminutivbildung zu *val* ‚Wort'?

ašy kedin i buma[1] zeiń (?),	aus weißem Leder und Twist,
vergakskist (?) synct vesi parcijń.	oben waren sie ganz seiden (?).
putyń kisi[1] saxyr suskuma.	Ich steckte in die Tasche ein Stück Zucker.
sevik, sevik, mon večkuma lomanim.	Iß, Iß, mein Geliebter.
polučiń mo(ń) šurinum ketsta sjorma.	Ich bekam von meinem Schwager einen Brief.
[2]moń šurinum sjormade tuš:	Mein Schwager brachte einen Brief:
večkumam moń vasuv.	Mein Liebster ist fern.
ox avakaj, ton moń rodnyjnim,	Ach Mutter, die mich geboren hat,
ton sodyka moń gorijnim.	du kenne meinen Gram.
moń gorinim vesimidi pokš,	Mein Gram ist der allergrößte,
moń kadumim večkuma lomanim.	mich hat mein Liebster verlassen.

68. T. s. 46; Ü. s. 51. XX.[3]

Солнце, всходит и заходит,	*čiza lise i sove,*
а в тюрмѣ моей темно,	*alnoń turmasy*
днем и ночью часовые	*se čopuda. činik venik*
стерегут мое окно.	*karault karavlit moń valman.*
Как хотите стерегите,	*kuš koda tyń karavljada,*
я и так не убѣгу,	*se revno, mon a orgydjan,*
мнѣ и хочется на волю,	*moneń kuš oxuta oljav,*
цѣпь порвать я не могу.	*kšnitnin sezime a maštan.*
Ох, вы цѣпи, мои цѣпи,	*ox kšnit, tyń kšnit,*
Вы тюремные сторожа,	*tyń tjurmań karault,*
Не порвать Вас, не порѣзать,	*a sezams tyń, a kerjams,*
плохо с Вами мнѣ жежить.	*berjan tynk marto erjams.*

[1] Zwischen *buma* und *kisi*, die die Zeilen schließen, steht ein c, dessen Zugehörigkeit mir unklar ist.
[2] Hiervor eine Klammer (⌈), deren Sinn mir dunkel. Vielleicht ist Z. 7 oder Z. 8 zu streichen?
[3] ‚Russisches Arrestantenlied. Text reine Übersetzung, eines Gedichtes von Maxim Gorki, aus dem Russischen.'

Die Sonne geht auf und geht unter,
aber in meinem Gefängnis
ist es dunkel. Tag und Nacht
bewachen Wächter mein Fenster.
Wenn ihr mich auch bewacht,
macht nichts, ich laufe nicht weg,
wenn ich auch Lust in die Freiheit hätte,
die Eisen kann ich nicht zerbrechen.
Ach Eisen, ihr Eisen,
ihr Gefängniswächter,
nicht (kann ich) euch zerbrechen, nicht zerschlagen,
schlimm ist's, mit euch zu leben.

Michail Nikiforovič Plotin.

69. T. s. 47; Ü. s. 48, X.[1]

teťam peč(k)ś alaša,	Mein Vater schlachtete ein Pferd,
mone maks lovaža.	mir gab er einen Knochen.
pornik, pornik, ez-pornive.	Ich nagte, nagte, er nagte sich nicht ab.
tuiň, mokšeň, uľsjava,	Ich ging auf die Mokša-Straße.
mokšeń tejteŕ kudoso,	Das Mokša-Mädchen ist zu Hause.
poteprjazo ušoso.	Ihre Brustwarze ist draußen.
moľš, tuvo suskize,	[2]Sie ging, ein Schwein biß sie,
utom-alov uskize.	schleppte sie unter das Vorratshaus.

70. T. s. 47; Ü. s. 48. XI.

cariń pašiš lapašiš,	Des Zaren (Sohn) Pavel . . . (?)[3]
sembe kijakś tapasy,	tritt die ganze Diele,
a kištime moramo,	nicht um zu tanzen und zu singen,
toľko tabuń vanomy,	nur um die Herde zu hüten,

---

[1] Vgl. Nr. 31.

[2] подошла, свинья укусила, подъ амбара утащила.

[3] Царскій сынъ Павелъ ступаетъ.

vazne meľga jakama,	hinter den Kälbern herzugehen,
slednest esa tapamo.	ihre Spuren zu betreten.[1]

71. T. s. 47; Ü. s. 48. XII.[2]

‚kulan, tetjakaj, kulan, kormakaj,	‚Ich sterbe, Väterchen, ich sterbe, Ernährer,
kuluma ormaso, tetkaj, seridjan.'	an einer tödlichen Krankheit bin ich krank.'
‚ilja kulo, dočam oljona,	‚Stirb nicht, mein Töchterchen Elena,
ilja juma, stiř tjakaizi.	komm nicht um, meine Tochter.
sisem paksjat videś sjuroze;	Sieben Felder habe ich, mit Korn besät;
kona paksjaŕ melezet tuje,	welches Feld dir gefällt,
se-toń ulize.'	es soll dein sein.'
‚vijev vizeř, tetkaj, tapaso.	‚Der starke Sturm, Väterchen, soll es niederschlagen.
sjotaki kulan, tetakaj,	Dennoch sterb' ich, Väterchen,
sjotaki juman, kormakaj.'	dennoch komm ich um.'
‚ilja kulo, dočam oljona,	‚Stirb nicht, mein Töchterchen,
ilja juma, stiř tjakaze.	komm nicht um, meine Tochter.
sisem stadut moń alašan;	Sieben Herden Pferde habe ich;
kona, kov jakoś, melezet tuje,	welches, wohin es geht, dir gefällt,
se-toń uleza.'	es soll dein sein.'
‚vireń vergest, tetkaj, puvsivlis.	‚Die Wölfe des Waldes, Väterchen, sollen sie erwürgen.
vsetaki kulan, kormakaj.'	Dennoch sterb' ich, Ernährerchen.'
‚ilja kulo, dočam oljona.	‚Stirb nicht, mein Töchterchen Elena.
sisem robotniken moń ulet;	Sieben Knechte habe ich;
kona melezet tuje, se-toń uliza.'	welcher dir gefällt, er soll dein sein.'
‚pasiba, teťkaj, paro valozet.'	‚Dank, Väterchen, für dein gutes Wort.'

[1] послѣдамъ бродить.
[2] Vgl. Schachmatow 448 Nr. 18; 553 Nr. 58.

ANHANG.

Zur Struktur der mordwinischen Melodien.

Von

N. Trubetzkoy,
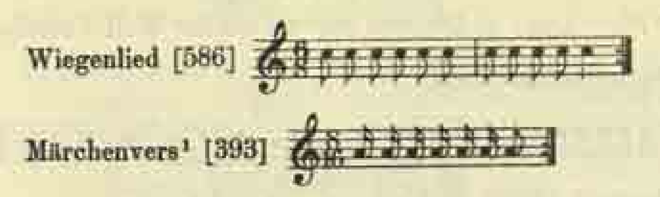
wirkl. Mitgliede der Akad. der Wissensch.

Nachstehende Bemerkungen beziehen sich auf die in der Sammlung A. A. Šachmatovs (‚Mordovskij etnografičeskij Sbornik', herausgegeben von der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. zu St. Petersburg 1910) abgedruckten, vom mordwinischen Volksschullehrer R. F. Učajev im Dorfe Suchoj-Karabulak (mordw. Arčilon-vele) aufgezeichneten Melodien. Die Zahlen in eckigen Klammern beziehen sich auf die Seiten des Buches A. Šachmatovs. Bei den Liedern erzählenden (balladenartigen) Inhalts, die in A. Šachmatovs Sammlung numeriert sind, werden auch die Nummern angegeben. Bei den Liedern nicht rein erzählenden Inhalts, die auf einen bestimmten Anlaß oder zu einem bestimmten Zweck (Totenklage, Hochzeitslied usw.) gesungen werden, wird diese ihre Funktion angegeben. Unter ‚Märchenversen' werden solche kleine Liedchen verstanden, die als das Lied einer handelnden Person in den Text eines Märchens eingeschaltet sind.

I.
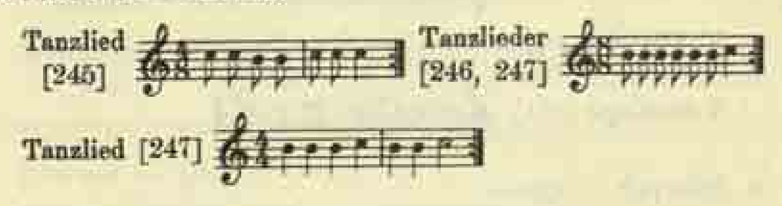
Wir gruppieren die mordwinischen Melodien nach der Zahl der in ihnen vorkommenden Töne und nach dem Intervall zwischen dem tiefsten und höchsten dieser Töne.

I. Melodien aus einem Ton:



II. Melodien aus zwei Tönen:
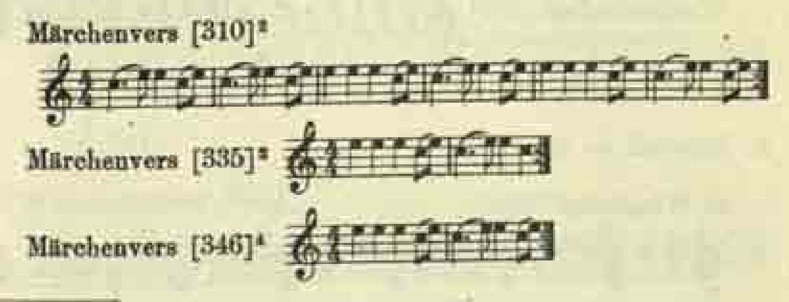
A. Intervall — Halbton:



B. Intervall — ganzer Ton:



C. Intervall — Terz:



---

[1] Im Märchen wird erzählt, wie ein Priester, der über einem Verstorbenen Gebete rezitieren mußte, die vorbereiteten Speisen auf dem Tische sah und aus Zerstreutheit statt der Gebete die Namen der Speisen zu rezitieren anfing.

[2] Ein Bär pocht an die Tür des Hauses, wo ein Kind allein geblieben ist, und bittet, ihn hereinzulassen, indem er dieses Liedchen singt.
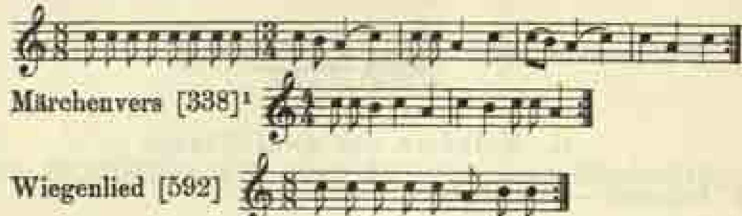
[3] Eine Birke, die gefällt werden soll, fleht den Holzhauer an, er möge sie schonen.

[4] Ein Kind klagt.

III. Melodien aus drei Tönen:

A. Intervall — Terz: a) Die drei ersten Töne der Moll-Tonleiter.





b) Die drei ersten Töne der Dur-Tonleiter.



B. Intervall — Quart:
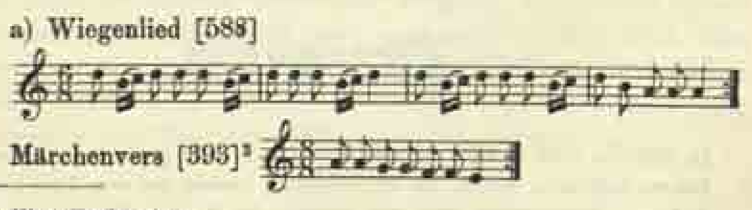


C. Intervall — Quint:



IV. Melodien aus vier Tönen:

A. Intervall — Quart:

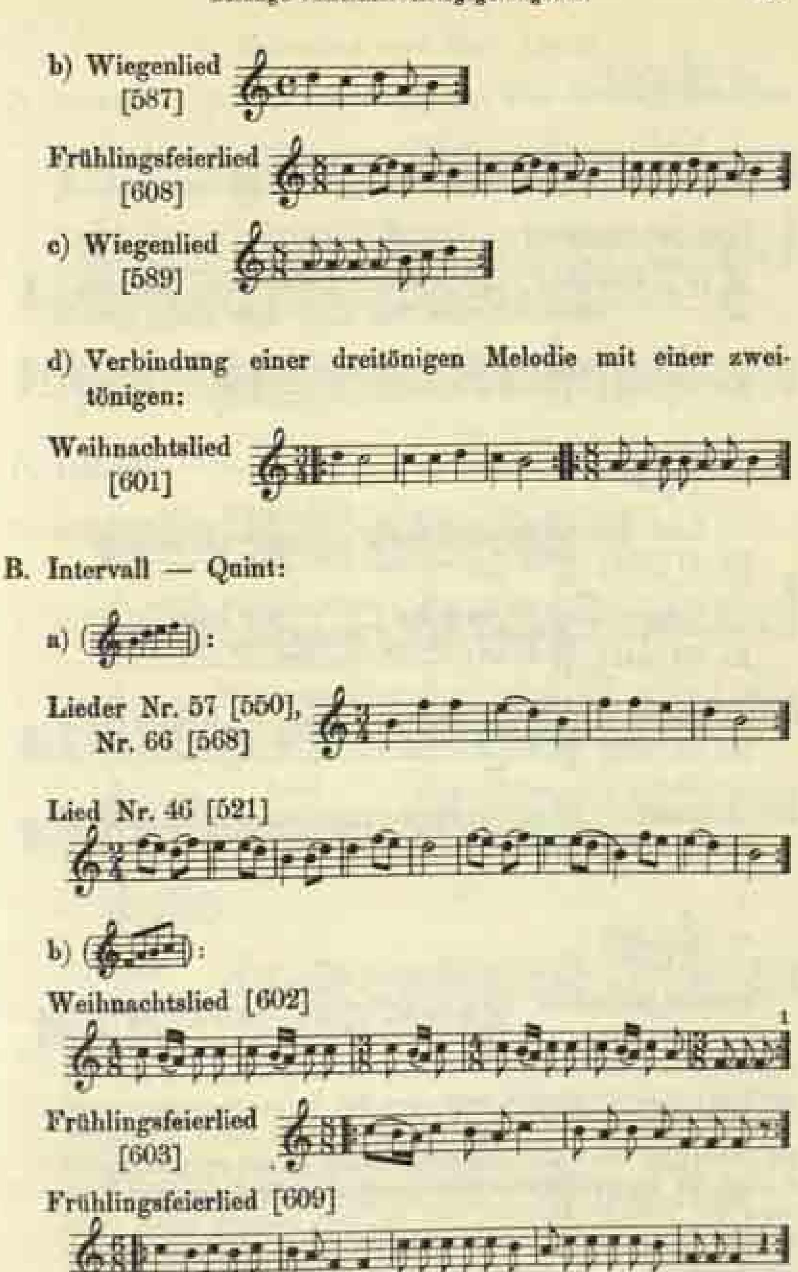


[1] Eine Taube singt.

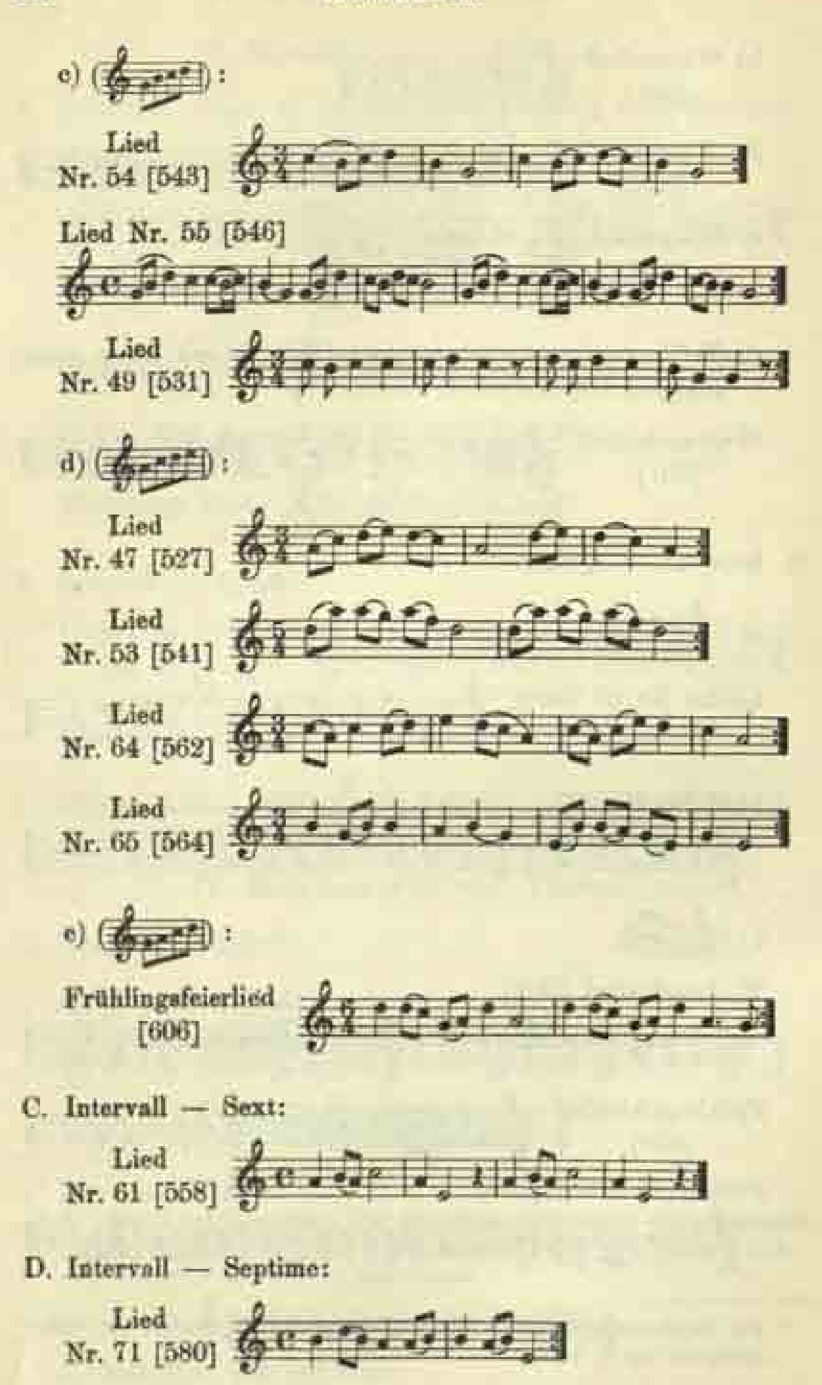
[2] So steht es bei Šachmatov. Der Rhythmus dürfte falsch wiedergegeben sein. $^{7}/_{8}$-Takte kommen sonst in den Aufzeichnungen R. F. Učajevs nicht vor. Vielleicht darf man so korrigieren:



[3] Ein altes Weib tanzt und singt.
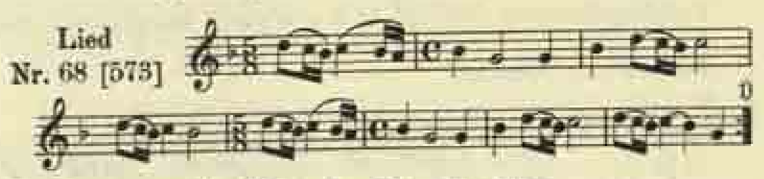


[1] Der Rhythmus ist kaum richtig wiedergegeben. Es handelt sich wahrscheinlich um $^{5}/_{4}$-Takte.

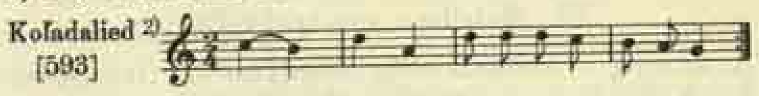

c)
Lied Nr. 54 [543]
Lied Nr. 55 [546]
Lied Nr. 49 [531]
d)
Lied Nr. 47 [527]
Lied Nr. 53 [541]
Lied Nr. 64 [562]
Lied Nr. 65 [564]
e)
Frühlingsfeierlied [606]
C. Intervall — Sext:
Lied Nr. 61 [558]
D. Intervall — Septime:
Lied Nr. 71 [580]

V. Melodien aus fünf Tönen:
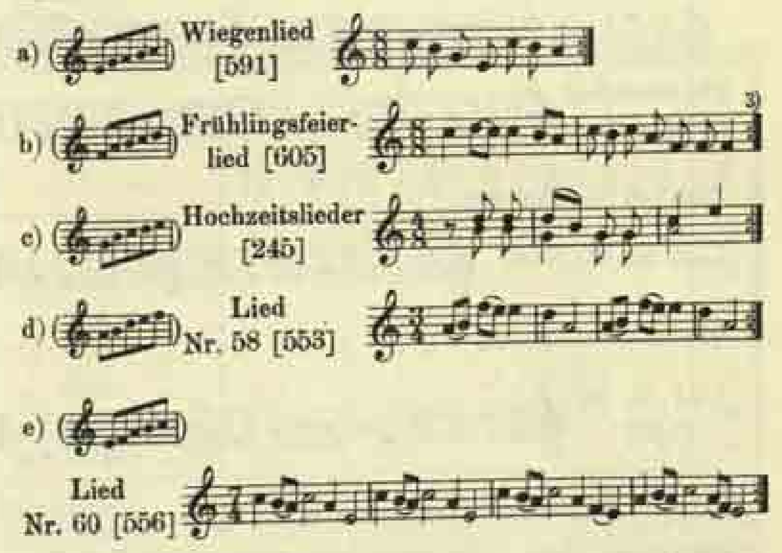
A. Intervall — Quint: a) Die ersten fünf Töne der Moll-Tonleiter.



b) Die ersten fünf Töne der Dur-Tonleiter.



B. Intervall — Sext:
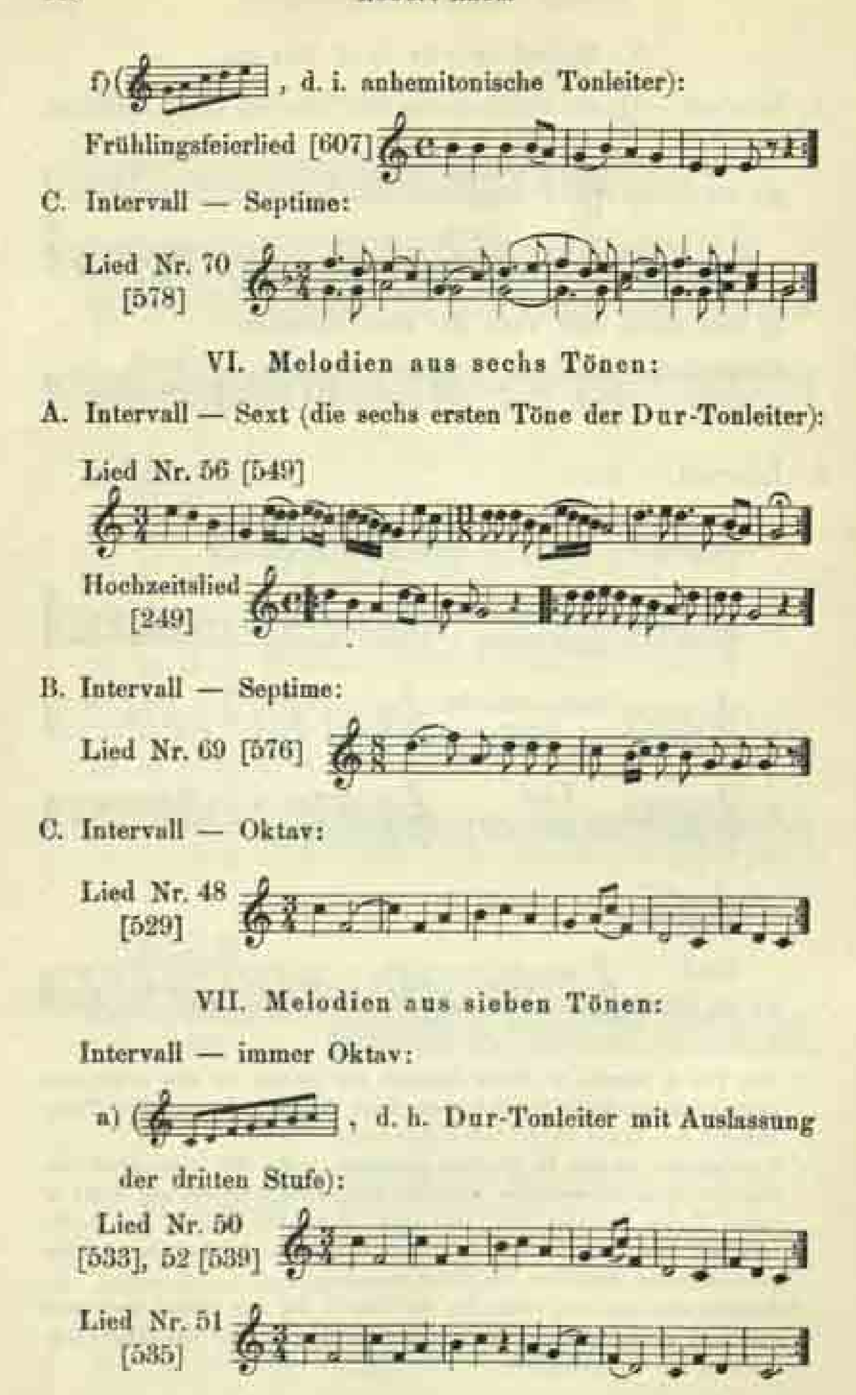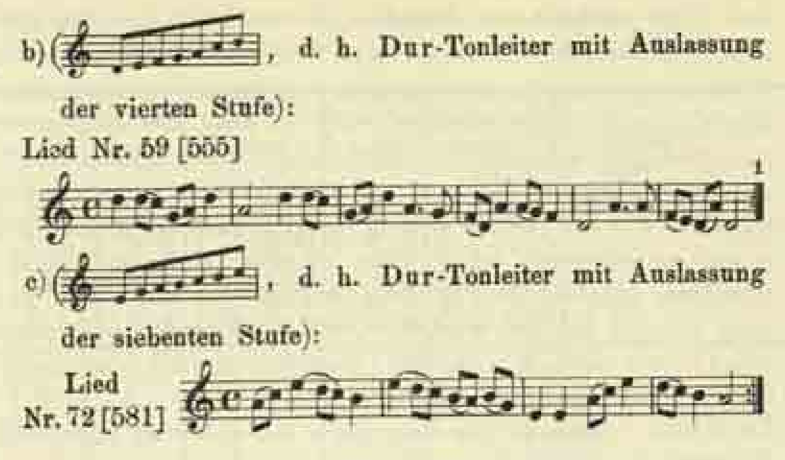


---

[1] Der Ton A kommt in dieser Melodie nur einmal vor und spielt eine untergeordnete Rolle, so daß man diese Melodie als eine Vier-Töne-Melodie des Typus IV Bd betrachten kann.

[2] Koładalieder werden zu Neujahr gesungen, wenn die Dorfjugend von Haus zu Haus wandert, die einzelnen Hauswirte lobpreist und dafür in jedem Hause bewirtet wird (ein alter slawischer Brauch, der merkwürdigerweise sich bei den Mordwinen besser bewahrt hat als bei ihren großrussischen Nachbarn des Gouv. Saratov).

[3] Streicht man aus dieser Melodie den Ton D, der nur einmal vorkommt und eine untergeordnete Rolle spielt, so bekommt man eine Vier-Töne-Melodie des Typus IV Bd.


f) (, d. i. anhemitonische Tonleiter):
Frühlingsfeierlied [607]
C. Intervall — Septime:
Lied Nr. 70 [578]
VI. Melodien aus sechs Tönen:
A. Intervall — Sext (die sechs ersten Töne der Dur-Tonleiter):
Lied Nr. 56 [549]
Hochzeitslied [249]
B. Intervall — Septime:
Lied Nr. 69 [576]
C. Intervall — Oktav:
Lied Nr. 48 [529]
VII. Melodien aus sieben Tönen:
Intervall — immer Oktav:
a) (, d. h. Dur-Tonleiter mit Auslassung der dritten Stufe):
Lied Nr. 50 [533], 52 [539]
Lied Nr. 51 [535]



b) ([Notenbeispiel], d. h. Dur-Tonleiter mit Auslassung der vierten Stufe):

Lied Nr. 59 [555] [1]

c) ([Notenbeispiel], d. h. Dur-Tonleiter mit Auslassung der siebenten Stufe):

Lied Nr. 72 [581]

Tabellarische Zusammenstellung.

Die Zahl der Melodien	mit Interv. Prim	Sekond	Terz	Quart	Quint	Sext	Septime	Oktav	Gesamtzahl
Aus einem Ton	2								2
„ zwei Tönen		4	3						7
„ drei „			4	1	1				6
„ vier „				6	13	1	1		21
„ fünf „					2	6	1		9
„ sechs „						2	1	1	4
„ sieben „								4	4
Gesamtzahl	2	4	7	7	16	9	3	5	53

Bei dieser Statistik muß man aber auch die einzelnen Liedergattungen berücksichtigen, da gewisse melodische Typen an bestimmte Liedergattungen gebunden sind.

---

[1] Diese Melodie setzt sich aus zwei Melodien (zu je drei Takten) zusammen: die erste enthält vier Töne ([Notenbeispiel]), die zweite fünf ([Notenbeispiel]). Da der Ton G in der zweiten Melodie nur einmal vorkommt und eine untergeordnete Rolle spielt, so darf man das ganze Lied als eine Zusammensetzung aus zwei Vier-Töne-Melodien betrachten.

Die nachstehende Tabelle gibt ein Bild der Verteilung einzelner Melodientypen nach den Liedergattungen:

Melodientypen / Liedergattungen	aus einem Ton	aus zwei Tönen			aus drei Tönen			aus vier Tönen				aus fünf Tönen			aus sechs Tönen			aus sieben Tönen
	(Prim)	Interv. Halbton	Int. ganzer Ton	Interv. Terz	Interv. Terz	Interv. Quart	Interv. Quint	Interv. Quart	Interv. Quint	Interv. Sext	Interv. Septime	Interv. Quint	Interv. Sext	Interv. Septime	Interv. Sext	Interv. Septime	Interv. Oktav	Interv. Oktav
Märchenverse (6)	1			3	1			1										
Tanzlieder (3)		3																
Wiegenlieder (6)	1				1			3		1								
Totenklagen (1)					1													
Frühlingsfeierl. (8)			1		1			1	3				2					
Weihnachtsl. (4)							1	1	1			1						
Hochzeitslied. (2)													1		1			
Erzähl. Lieder (23)						1			9	1	1	1	2	1	1	1	1	4
Gesamtzahl	2	3	1	3	4	1	1	6	13	2	1	2	5	1	2	1	1	4

Aus dieser Tabelle ist ersichtlich, daß zwischen den verschiedenen Gattungen von Liedern ein ziemlich großer Unterschied besteht. Man kann zwei scharf abgegrenzte Gruppen unterscheiden: zu der einen gehören die Märchenverse, Tanzlieder, Wiegenlieder und Totenklagen, zu der anderen die Hochzeitslieder und die balladenartigen erzählenden Lieder. Eine Mittelstellung nehmen die Jahresfeierlieder (Weihnachtslieder und Frühlingsfeierlieder) ein. Musikalisch gehören sie zu keiner von den oben genannten Gruppen, ihrem Inhalte nach bilden sie aber ein Ganzes: es sind Spott- und Loblieder, in denen einzelne Hausherren und ihre Familienangehörigen in scherzhafter Form besungen werden.

Die Lieder der ersten Gruppe (Märchenverse, Wiegenlieder, Tanzlieder, Totenklagen) zeichnen sich dadurch aus, daß ihre Melodien gewöhnlich nicht die Grenzen einer Quart überschreiten und höchstens aus vier Tönen bestehen. — Im

Gegenteil ist das Intervall zwischen dem tiefsten und dem höchsten Ton der Melodie aller erzählenden Lieder und Hochzeitslieder immer größer als eine Quart und enthält nicht weniger als vier Töne. — Was die Lieder der mittleren Gruppe (Frühlingslieder und Weihnachtslieder, inklusive Neujahrslieder) betrifft, so tragen ihre Melodien sehr oft denselben Charakter wie die der ersten Gruppe; in den Fällen, wo die Melodien solcher Lieder die Grenzen einer Quart überschreiten, ist es gewöhnlich nur der Schlußton, der aus den Grenzen der Quart herausfällt, während die übrige Melodie sich im Rahmen einer Quart (bzw. Terz oder Sekond) bewegt (vgl. oben unter IV Bb, IV Be, V A, V Bb, V Bf). Somit bildet diese Gruppe eine Mittelstufe zwischen der ersten und der zweiten.

II.

Die Metrik der mordwinischen Volkspoesie beruht auf Silbenzählung. Es gibt Versmaße mit einer, mit zwei und mit drei Cäsuren. Diese Versmaße sind:

mit einer Cäsur: 4 + 3; 4 + 4; 4 + 5; 5 + 3; 5 + 5;

mit zwei Cäsuren: 4 + 3 + 3; 4 + 4 + 3; 4 + 5 + 3; 4 + 3 + 5; 4 + 4 + 5; 4 + 5 + 5; 5 + 3 + 3; 5 + 4 + 3; 5 + 5 + 3; 5 + 3 + 5; 5 + 4 + 5; 5 + 5 + 5;

mit drei Cäsuren: 4 + 4 + 4 + 3 usw.

In den Liedern, die im Buche Šachmatovs mit Notenbeilagen abgedruckt sind, kommen folgende Versmaße vor:

4 + 3 in den Liedern Nr. 46, 47, 48, 49, 51, 71, in den Märchenversen [310], [335], [346], [393], in den Wiegenliedern [589], [591], in den Weihnachtsliedern [601], [602], im Frühlingsfeierlied [603], in allen Tanz- und Hochzeitsliedern, in der Totenklage und in den Koładaliedern. In den entsprechenden Melodien spiegelt sich dieses Versmaß so ab:

♪♪♪♪ ♪♪♩ (resp. ♩♩♩♩ ♩♩𝅗𝅥) — in allen Hochzeits-, Tanz-, Kołada- und Wiegenliedern, im Frühlingsfeierliede [603], im Weihnachtsliede [602], in den Märchenversen [393a], [393b] und in dem erzählenden Liede Nr. 71;

♪♪♩𝅗𝅥 ♩♩𝅗𝅥 — in den Totenklagen;

♩♩♩𝅗𝅥 ♩𝅗𝅥𝅗𝅥 — Lied Nr. 46; ♩♩♩𝅗𝅥 ♩𝅗𝅥♩ — Lied Nr. 47; ♩𝅗𝅥♩♩ ♩♩♩ — Lied Nr. 48; ♩𝅗𝅥♩♩ ♩♩𝅗𝅥 — Lied Nr. 51 und Weihnachtslied [601]; ♪♪♩♩ ♪♩♩ — Lied Nr. 49; ♩♩♩♩ 𝅗𝅥♩♩ — Märchenverse [310], [335], [346].

Versmaß 4 + 4 — im Liede Nr. 53 (♩♩♩𝅗𝅥 ♩♩♩𝅗𝅥) und im Wiegenliede [592] — ♪♪♪♪ ♪♪♪♪.

Versmaß 4 + 5 — in den Liedern Nr. 54, 55 (𝅗𝅥♩♩𝅗𝅥 ♩♩♩♩𝅗𝅥).

Versmaß 5 + 3 — in den Liedern Nr. 50, 52: ♩𝅗𝅥♩♩♩ ♩♩♩, ♩♩♩𝅗𝅥♩ ♩♩♩.

Versmaß 5 + 5 — (in einem Frühlingsfeierliede, einem Märchenverse und elf erzählenden Liedern):

♩♩♩♩𝅗𝅥 ♩♩♩♩𝅗𝅥 — in den Frühlingsfeierliedern [606] und [607], in den Liedern Nr. 58, 59, 64, 65;

♩♩𝅗𝅥♩𝅗𝅥 ♩♩𝅗𝅥♩𝅗𝅥 — im Liede Nr. 60; ♩♩𝅗𝅥♩𝅗𝅥. ♩♩𝅗𝅥♩𝅗𝅥. — im Liede Nr. 61;

♩♩𝅗𝅥♩𝅗𝅥 ♪♪𝅗𝅥♩𝅗𝅥 — im Liede Nr. 67; ♩♪𝅗𝅥♩𝅗𝅥 ♪♪𝅗𝅥♩𝅗𝅥 — im Liede Nr. 63;

♩♩♩𝅗𝅥♩ ♩♩♩♩𝅗𝅥 — in den Liedern Nr. 57, 66;

♪♪♩♩♩ ♩♩♪♪♩ — im Märchenverse [338];

♩♩♩♩♩ ♩♩♩♪♪, ♪♪♪♪𝅗𝅥. ♩.♪♩.𝅗𝅥𝅗𝅥 — im Liede Nr. 56.

Versmaß 4 + 4 + 3 — in zwei Wiegenliedern, zwei Frühlingsfeierliedern und in einem erzählenden Liede:

♪♪♪♪ ♪♪♪♪ ♪♪♩ — in den Wiegenliedern [586], [588] und im Frühlingsfeierliede [602];

♩♩♩♩ ♪♪♪♪ ♪♪♩ — im Frühlingsfeierliede [605];

♩♩.♩𝅗𝅥 ♩♩♩𝅗𝅥 ♩♩𝅗𝅥 — im Liede Nr. 68.

Versmaß 4 + 4 + 5 — nur im Liede Nr. 72: ♩𝅗𝅥♩𝅗𝅥 ♩♩♩♩ ♩♩♩♩𝅗𝅥.

Versmaß 4 + 5 + 3 — nur im Liede Nr. 70: ♩.♪𝅗𝅥𝅗𝅥 𝅗𝅥..♪𝅗𝅥♩.♪ ♩♩𝅗𝅥.

Versmaß 5 + 4 + 3 — nur im Liede Nr. 69: 𝅗𝅥 ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♩.

Versmaß 4 + 4 + 4 + 3 — in den Frühlingsfeierliedern [608] und [609]: ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♩.

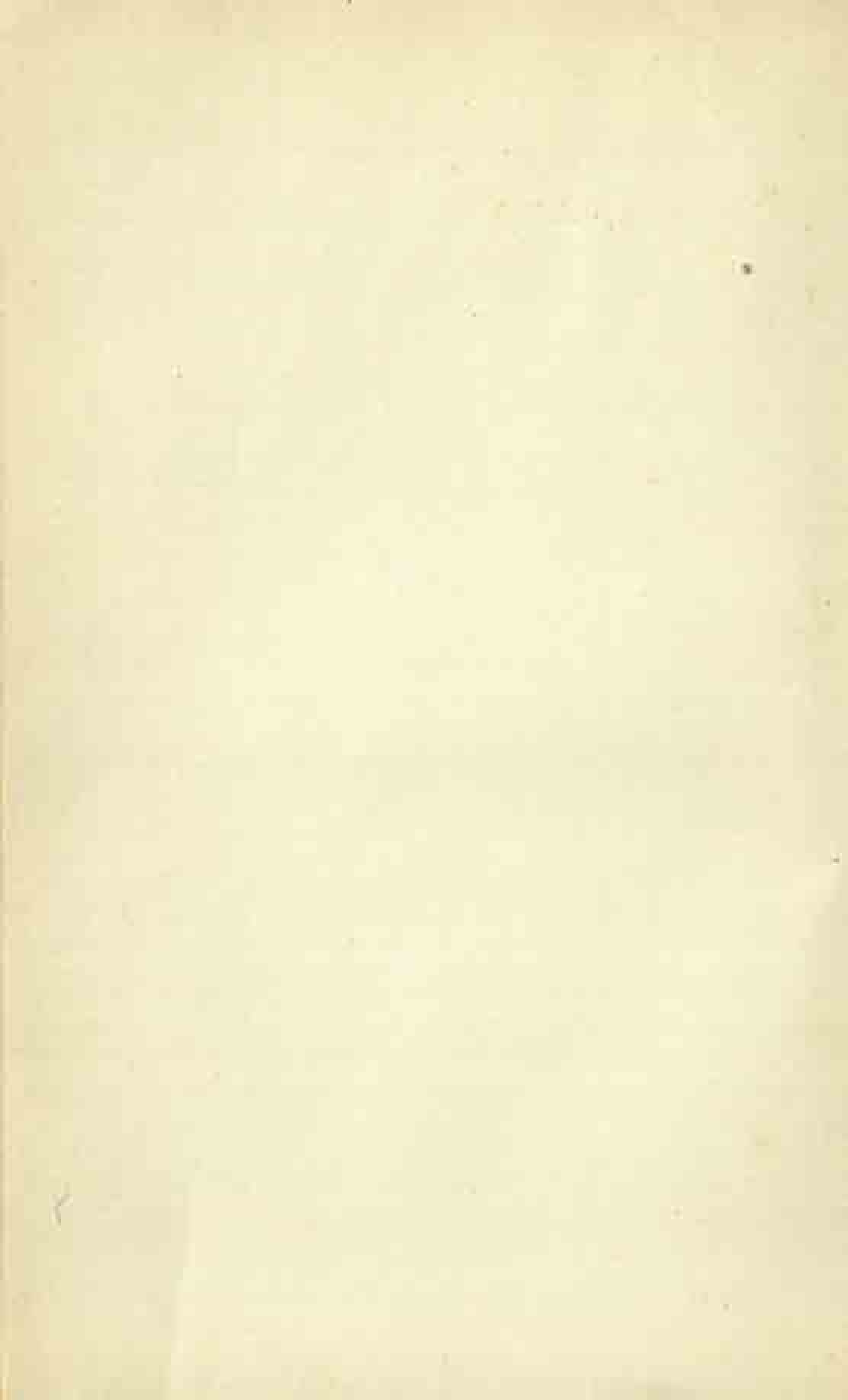
Versmaß 2 (4 + 3) + 2 (4 + 4 + 3) — im Hochzeitsliede [249]: ♩ ♩ ♩ ♩ ♪ ♪ 𝅗𝅥, ♩ ♩ ♩ ♩ ♪ ♪ 𝅗𝅥, ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♩, ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♪ ♩.

Wie aus dieser Übersicht ersichtlich ist, unterscheiden sich die Melodien der erzählenden Lieder auch in rhythmischer Hinsicht von den anderen Liedergattungen, indem sie kompliziertere rhythmische Schemen bevorzugen (besonders deutlich tritt dies bei den Versmaßen 4 + 3, 4 + 4 und 4 + 4 + 3 hervor).

---

28. 2. 34.





Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Sitzungsberichte, 205. Band, 3. Abhandlung

Zur Lehre
von den
parataktischen Konjunktionen im Französischen

Von

Karl Ettmayer
wirkl. Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Wien

Vorgelegt in der Sitzung am 27. Oktober 1926

1927
Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.
Wien und Leipzig
Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien



Druck von Adolf Holzhausen in Wien.

Vis verbi est, qua cognoscitur quantum valeat: valet autem tantum quantum audientem movere potest.
Augustinus.

I. Einführung.

1. Die schwierige Lehre von den Konjunktionen war seit jeher ein Stiefkind der modernen syntaktischen Forschung, und man könnte Lehrbücher nennen, in denen die Konjunktionen ganz oder fast ganz vergessen werden. Die römischen Grammatiker, von denen wir jene erprobte Sprachanalyse übernahmen, die wir Syntax nennen, wendeten ihnen die größte Aufmerksamkeit zu und unterschieden an ihnen, welche das Aneinanderketten von Redeteilen (also die eigentliche Syntaxis!) zu versinnlichen haben, fast einmütig drei Qualitäten: die *Potestas* (Priscian nennt sie auch *species*), die *Figura* und den *Ordo*. Erstere entspricht dem, was wir heute ‚syntaktische Funktion' nennen, die zweite der ‚Lautgestalt', die dritte der ‚Satzstellung' (vgl. etwa Lambert, La grammaire latine selon les grammairiens latins, Paris 1908, p. 176). Ohne Grund hat die moderne Syntax diesen grundlegenden Gedanken der Römer vernachlässigt und sich damit begnügt, die Potestas ungefähr gleichartiger Konjunktionen in beliebige Klassen zusammenzufassen, ohne dabei Figura und Ordo sonderlich zu berücksichtigen.

2. Und doch lehrt uns die Figura, daß ein und dieselbe Wortform oft ganz verschiedene Potestates ausüben, die gleiche Potestas aber oft sehr veränderlichen Figuris innewohnen kann, ja sogar daß es eine Potestas ohne jede Figura gibt. Der Ordo aber zeigt nicht nur die Stellung der Konjunktionen zwischen den zu verbindenden Redeteilen an, sondern schließt auch (wie z. B. aus Probus C. Gramm. Lat. IV. p. 144, 22 hervorgeht) die Betonungsverhältnisse und damit auch den größeren oder geringeren Affektgehalt, der mit der Artikulation der Konjunktionen verbunden ist, in

sich.[1] Was die Potestas ohne Figura anlangt, so sind die konjunktionslosen Sätze (hypothetische Periode ohne *si*, Konzessivsätze, Objekt-, Finalsätze usw. ohne *que*) zu bekannt, als daß ich Beispiele zitieren müßte. Aber über das Betonungsmoment ist bei den Konjunktionen noch nicht ausreichend gehandelt worden, und diesem Problem meine Aufmerksamkeit zuwendend, verfaßte ich vorliegende Untersuchungen.

3. In unsere heutige Ausdrucksweise übersetzt, würde ich sagen, bei jeder Konjunktion ist ihre Form, ihre Funktion und ihr Affektgehalt zu unterscheiden. Hingegen mangelt jeder Konjunktion (ebenso wie den Präpositionen und vielen Adverbien) dasjenige, was sonst jedes Wort als solches kennzeichnet: die Bedeutung. *Cependant* heißt nicht ‚dieses hängend', *puisque* nicht ‚hinter was', *quoique* nicht ‚was, was'. Sie haben, wie schon Priscian (C. Gramm. lat. III, p. 114) sagt, ihre ursprünglichen Bedeutungen verloren und dieselben vollständig durch die Funktion ersetzt. Die Funktion ist aber eine Potestas, eine Energeia, aber keine Significatio, denn es fehlt der Gegenstand, die Vorstellung, ja selbst ein Begriff, der durch die Figura bezeichnet werden könnte.[2]

Es zeigt von einer gewissen Gedankenlosigkeit und Oberflächlichkeit der modernen Auffassung, wenn sie dieses gute, alte System ignoriert, nicht ohne weit primitivere Anschauungen an ihre Stelle zu setzen. Priscian aber hebt in seinen grammatischen Analysen obiges Begriffskleeblatt jedesmal hervor, so oft er einer Konjunktion begegnet; und dies nicht etwa aus lederner Schulfuchserei, sondern weil die Alten sich dabei mehr dachten als die geistlose Drillmethode ihres Unterrichts erraten läßt.

4. Mit einem dem modernen Leben entnommenen Bilde würde ich sagen: wenn die Worte die Schienen darstellen,

[1] Vgl. z. B. den Unterschied zwischen: *Donc que c'était, commença-t-il, du temps des châteaux des nobles* (Tobler, VB. I. 63) gegenüber *viens donc!* oder *où as-tu donc été?* hinsichtlich der Tonstärke des *donc*.

[2] Näheres über die diesbezüglichen Kontroversen im Altertum vgl. Steinthal. Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. II, p. 322.

auf denen die Gedanken der Hörenden dahingeleitet werden, so ist die Konjunktion ein Signal, auf welchen Wechsel der Zug nun rollen soll. Es bedarf hiezu nicht immer eines Wortes; ein Lächeln, ein Augenzwinkern, ein Heben oder Senken der Stimme, ein momentanes Innehalten oder Stocken, das alles kann als Konjunktion dienen. Denn alles Signalisieren ist Affektleben: darum das Fehlen der Bedeutung und unter Umständen selbst der Wortform. Es handelt sich nicht darum, ‚was' signalisiert wird, denn das ist immer wieder das nämliche: ‚der Gedanke wird fortgesetzt; eine conjunctio ist herzustellen.' Wenn man schon einer Konjunktion eine Bedeutung zuweisen wollte, so könnte es nur diese sein.[1] Nicht das ‚was' ist bei diesen Signalen von Belang — zum Unterschied von anderen wie ‚Baum', ‚grün', ‚laufen' —, sondern das ‚wie'. Wie signalisiert wird, davon hängt die Einstellung des Hörenden ab. Daß die Gedankenkette fortgesetzt wird, ist an sich etwas zu Natürliches, als daß sie im Gespräche interessieren könnte. Aber wie der Gedanke sich weiterspinnt, das ist die Potestas, die Funktion einer Konjunktion.

5. Dieses Wie zu erkennen und in Worten auszudrücken ist aber eine sehr schwierige Sache, denn es ist etwas Tatsächliches, nichts Gedachtes, nichts Begriffliches Tatsachen aber vermögen wir mit Worten nur anzudeuten, nicht auszusprechen. Kann man etwa mit Worten beschreiben, wie ein Gesicht aussieht, so daß ein Zeichner es malen könnte? — Oder wie eine Kaskade über den Felsen rauscht? — Oder wie mein Denkprozeß verläuft? Wer fände die vielen Worte, um auch nur das kleinste Tatsächliche erschöpfend auszusprechen? Darum ist es vollkommen unmöglich, eine Funktion in Worten vollkommen wiederzugeben. Wir können nur eine dürftige Charakteristik durch das Aussprechen von Unterschieden anstreben, die allerdings begrifflich erfaßbar sind. Die Griechen hatten sich denn redlich darum bemüht. Dionysios unterschied 8 Klassen von Konjunktionen, andere brachten es auf 17, wie sie uns von Priscian nach

[1] Als Gegenstück zu den Konjunktionen könnte man auch Disjunktionen aufstellen, als welche im Deutschen z. B. dienen: *Genug! Schluß! Punktum! Basta! Streusand! Amen!*

griechischen Vorlagen aufgezählt werden, während die praktischeren Römer sich sonst in der Regel mit 5 Klassen begnügten, denen die heutigen Syntaktiker, soweit sie sich überhaupt darauf einlassen, meist mehr oder weniger, mit und ohne Verständnis, folgen. Ehe ich aber theoretisch untersuche, ob es Sache der modernen Forschung sein solle oder dürfe, möglichst detaillierte Unterscheidungen an den Funktionen vorzunehmen (worin wir die Alten um ein Vielfaches überbieten könnten), will ich zunächst aus dem syntaktischen Material, das uns das Französische bietet, die Rolle, welche Potestas, Figura und Ordo in der modernen Syntax zu spielen berufen sind, darlegen. Zuvörderst aber wende ich mich jenen Konjunktionen zu, welche wir traditionell die copulativae, die Griechen die συμπλεκτικοί nennen.

II. Altfranzösisch *et* und *si*.

6. Die Geschichte der kopulativen Verbindungen steht seit den ältesten sprachgeschichtlichen Zeiten unter dem Zeichen eines immer wieder sich wiederholenden Vorganges: ein affektisch nachdrückliches ‚und noch mehr', ‚und darüber hinaus', das dementsprechend kräftig hervorgehoben und stark betont wird, sinkt allmählich, durch übermäßigen Gebrauch, zu einer ganz nebensächlichen, völlig tonlosen Konjunktion herab, die schließlich eines affektischen Nachdruckes kaum mehr fähig erscheint. Neue Adverbien oder Interjektionen, Flickwörter, Objektoide usw. müssen, je nach Art der zu verknüpfenden Redeteile, die additionelle Funktion eines nachhaltigen ‚und noch mehr' übernehmen, bis auch sie den gleichen Weg wie ihre Vorgänger nehmen. Dies war im wesentlichen die Geschichte des lat. *et* (vgl. Brugmann, Kurzgef. Gramm. § 829), dies jene von afrz. *si* vor invertiertem Verb und jene von neuprov. *emai* (Mayer-Lübke, RGr. III, p. 246).

7. Daß lat. *et*, das bei den Klassikern mitunter noch starktonig sein konnte (wie etwa in Cic. 7 Verr. 16 *Et his tot criminibus testimoniisque convictus*) im Spätlatein, besonders in der Umgangssprache, ausschließlich tonlos gewesen sein muß, zeigt nicht nur das endgültige Absterben des obsolet gewordenen enklitischen *que*, sondern auch das

im Laufe des 3. bis 4. Jahrhunderts sich rasch vollziehende Vordringen von *etiam*, *sed*, *ita*, *aut*, *sive* nebst *quoque* und *vel* in die Sphäre von *et*, woneben die spärlichen *et*'s für *etiam* (so bei Gregor v. Tours und Ennodius) als Archaismen zu werten sind. Um so auffälliger stellt sich aber hiezu die Tatsache, daß im mittelalterlichen Westfrankreich afrz. *et* inklinationsfähig ist, woraus Rydberg (Gesch. des ə muet II, 564) erschloß, daß hier ein provinzielles vulgäres lat. *et* fortbestanden hätte, das zwar nicht starktonig, wohl aber nicht allen Eigentones bar war. Und daß auch in Ostfrankreich afrz. *et* nicht immer ganz tonlos war, zeigt eine infolge unserer Notlage leider noch immer ungedruckt gebliebene Wiener Dissertation von H. Weber über die Rhytmik des Chrestienschen Verses.

8. Diese Feststellungen werden durch den Umstand noch rätselhafter, daß mindestens in Ost- und Zentralfrankreich in einer bestimmten Gruppe kopulativer Satzverbindungen schon in vorliterarischer Zeit mittels des an sich viel tonstärkeren *sic* dieses an die Stelle von *et* getreten war. Wenn *et* Eigenton hatte, warum mußte dann *sic* eintreten? — Und wenn dies schon geschah, warum ging dieses *si* nicht den normalen Weg aller kopulativen Konjunktionen? Indem es etwa zunächst in stärkerem Affekte überhaupt die Herrschaft an sich gerissen hätte, um schließlich (wie es im Rumänischen tatsächlich geschah) *et* völlig zu verdrängen? Rydberg sucht diese Widersprüche trotz mancher Schwierigkeiten (frühzeitiges *se* für *si* bei Aucassin und Nicolette, frühzeitiges und häufiges *si* auch im Westen, u. zw. im Anglonormannischen, in den Q. L. d. R., Brandan, Adgar, Gaimar, Haveloc usw., sehr altes *et si* im Jonas und im Cumpoz) durch Annahme einer ziemlich komplizierten regionalen Entwicklung aufzulösen. Nun haben aber die neueren Arbeiten auf dem Gebiete des Gallolateins gezeigt, daß eine der Voraussetzungen Rydbergs offenbar nicht zutrifft.

9. Das lat. Adverb *sic*, das im wesentlichen eine Doppelfunktion — eine deiktische und eine resümierende — ausübte und regelmäßig nur in der ersten, nicht immer aber in der zweiten betont war, ist nicht, wie Rydberg meinte, direkt vom hinweisenden *sic sentio* zur Konjunktion geworden,

sondern scheint einen anderen Weg genommen zu haben. In der Peregrinatio (Löfstedt, Komm. p. 231), in der Lex salica (Schramm, p. 139), bei Avitus (Gölzer, p. 352) ist ein temporales *sic* = *tum* nachgewiesen, das, wie überall, so auch hier mit *ita* konkurrierend, tieftonig, nebst dem ebenfalls meist tieftonigen resümierenden *sic* oder *et sic* (als Einleitung des Nachsatzes einer hypothetischen Periode) offenbar die unmittelbare Quelle der frz. Konjunktionen gewesen sein muß. Ursprünglich — muß man sich denken — vor Präteritis gebraucht, hieß ein *sic dixit* soviel wie *tum dixit* und gelangte von hier aus infolge des afrz. Tempusgebrauches ins Präsens. Nur so wird es verständlich, warum afrz. *si* gerade an die Stellung unmittelbar vors Verb gebunden ist und blieb. Und in dieser seiner ältesten Verwendung in der hypothetischen Periode hat es sich auch am längsten zu erhalten vermocht: so bei Alain Chartier (vgl. Eder), Garnier (vgl. Prokop) und Rabelais, was wohl von einer gewissen Konsequenz in seiner funktionellen Verwendbarkeit Zeugnis ablegt. Dieses temporale, resp. resümierende *sic* war aber, wie bemerkt, immer tonschwach gewesen. Niemals wird gegen den Ausgang der lateinischen Sprachperiode hin ein *sic* gesetzt, wenn in nachdrücklicher Weise unser ‚und auch, zudem, überdies' zum Ausdruck kommen sollten, wofür die Spätlateiner stets ihr *etiam, aut sed, sive vel* neben immer selteneren einfachem *et* bereit haben.

10. Alle diese Konjunktionen waren noch im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. in voller Lebenskraft: Welche Umstände haben sie plötzlich dahingerafft, so daß sie nicht bloß hier, sondern auch in der ganzen Romania spurlos verschwanden? Nehmen wir an, sie hätten zur Zeit des Frankeneinfalles im Volksmunde noch gelebt — wie lauteten sie damals?

Es sind ihrer so viele, daß ich sie je nach ihren Tonverhältnissen in zwei Gruppen bringe:

	stärker betont	tonlos
1. rein kopulativ		
	**ęlsa* (= *etiam*)	**e(d)* (= *et*)
2. narrativ oppositiv (wovon später)		
	**se*, vor Vokalen *sed* (*sed*)	*vel, ve* (= *vel, ve*)

stärker betont	tonlos

3. dilemmatisch narrativ (ebenfalls später)

sive (= *sive*)	*seu, au, aut* (= *seu, aut*)

4. Verbindungen, die mit den kopulativen verwandt sind und zur Verknüpfung eines folgenden Hauptsatzes mit einem vorausgehenden Nebensatze dienen:

a) in der temporalen und hypothetischen Periode

si (= *sic*)	
ẹda (= *ita*)	*ẹ(d)* (= *et*, Filastrius)
ẹda si (= *ita sic* Peregrinatio)	
ẹ si (= *et sic* Gregor)	

b) in der konzessiven Periode

se(d) (= *sed*)	*se(d)* (= *sed*)

c) in den Vergleichsätzen

si (= *sic*) deiktisch	*si* und *ẹda* resümierend.
ẹda (= *ita*) deiktisch	

11. Die Zeit vom 6. bis zum 9. und 10. Jahrhundert ist ein sprachliches Dunkel, und wir haben sicher zu hoch gegriffen, wenn wir uns alle diese Konjunktionen bis in die Zeit der Straßburger Eide fortlebend denken. Die immer an der Sprache webende Analogie dürfte zunächst jene Konjunktionen ausgeschaltet haben, die durch ihre abweichende Lautform von der großen Masse abstachen wie *elsa* und *vel*, so daß bei ähnlichem Gebrauche eine größere Anzahl ähnlicher Lautgruppen übrig blieb, die alle beiläufig *e, ed, eda*, später *ede* oder *se, sed, seu, si, sive* klangen, während *au*, später *o*, wieder auf das ursprüngliche Gebiet des alternativen lat. *aut* zurückgedrängt wurde. Noch größer wäre diese lautliche Übereinstimmung, wenn wir annehmen wollen, neben *eda* hätte ein **ed* existiert, das sich zur vollen Form ähnlich verhielt wie *super* zu *supra* und viele andere Partikeln der Volkssprache, oder an eine Dekomposition von *sive* in *si-ve* (*ve* = oder) denken, die *seu* verdrängt hätte.[1] Aber es ist müßig, sich die Details einer fast vier Jahrhunderte wäh-

[1] Diese meine Vermutung schöpfe ich nicht aus der Entwicklung, die das frz. *si* genommen hat, wo die Frage ganz irrelevant bleibt, sondern aus dem Schicksale des *et* im Rumänischen.

renden Sprachperiode ausmalen zu wollen, von der wir so wenig Positives wissen. Diese Zusammenstellung sollte nur zeigen, daß nicht nur eine Entwicklungsreihe lat. *et* — afrz. *e* und *sic* — afrz. *si* bestanden hat, sondern daß diese frz. Konjunktionen aus vielen Quellen gespeist sein dürften, wie dies für frz. *que* und für gewisse Präpositionen schon seit geraumer Zeit erwiesen ist (vgl. E. Richter, *Ab* im Romanischen).

12. Wir wären schon längst zu dieser Überzeugung gelangt, wenn wir uns mit den grammatischen Vorstellungen der Antike eingehender beschäftigt hätten.

Wären die Konjunktionen Ausdrücke des abstrahierenden Verstandes und würden sie Begriffe nach Art der Nomina und Verba wiedergeben, so würde jeder Potestas eine bestimmte Figura entsprechen. Es könnte wohl vorkommen, daß eine dieser Wortformen unterging und eine andere ihre Funktionen übernahm, aber im großen ganzen müßten sich die spätlateinischen Verhältnisse im Altfranzösischen fortsetzen. Weil aber die Konjunktionen keine Begriffe ausdrücken, sondern Affektwörter sind, sind auch Potestas und Figura in ihrem Bereiche von einander sozusagen unabhängig und ist darum ihre Geschichte anders geartet als die der Begriffswörter.

13. Diese sind ungleich beständiger als jene. Konstante Begriffe, wie Zahlen, Verwandtschaftsverhältnisse, alltägliche Gegenstände und Vorgänge im menschlichen Dasein, werden in den Sprachen in der Regel durch ziemlich konstante Wortzeichen wiedergegeben. Wenn diese sich im Laufe der Zeit ändern, so geschieht es entweder, weil sich auch solche Begriffe ändern können, resp. Modifikationen erleiden (*domus* und *mansio*, *equus* und *caballus*, *albus* und **blancus*), oder weil uns unser Affektleben zu neuen Ausdrücken drängt (das kosende *aieul* für *avus*, die depravierenden Ausdrücke für Mädchen, das familiäre *grandis* für das ethisch verblassende *magnus*). Hingegen pflegen Worte, bei denen der Affektausdruck im Vordergrunde steht, einem fortwährenden Wechsel ausgesetzt zu sein. Man beobachte nur die Geschichte jener Adjektiva, welche eine vom Volke mehr weniger affektisch gewertete Eigenschaft kennzeichnen. Als gene-

rische, mehr verstandesmäßige Wörter sind allerdings auch sie ziemlich konstant: groß heißt und hieß in Frankreich immer *grand*, klein *petit*, schön *beau*, gut *bon*, reich *riche* usw. Sowie es sich aber nicht um Begriffsbestimmungen, sondern um das affektische Moment, das in ihnen enthalten ist, handelt, greift die Sprache immer wieder zu neuen Ausdrucksformen. Groß hieß im Neufranzösischen seit vier Jahrhunderten beiläufig chronologisch angeordnet: *colossal, gigantesque, pyramidal, monumental, énorme, immense, épatant*, schließlich gar *fou* und *bête*. Für *beau* sagte man (und sagt man noch heute): *splendide, superbe, admirable, accompli, magnifique, divin, adorable, unique, incomparable, achevé, dernier cri, fashionable.*

14. Auf diesem Boden der Affektausdrücke wachsen auch die Konjunktionen auf. Wenn sie im Vergleiche zu den eben angeführten Beispielen verhältnismäßig beständig erscheinen, so erklärt sich das damit, daß der Affektgrad bei ihnen natürlich ein wesentlich geringerer ist. Doch eines macht sich in ihrer Entwicklungsgeschichte deutlich fühlbar: das Fehlen des Begriffs — der ‚Bedeutung' im eigentlichen Sinne. Damit geht auch das Bedürfnis nach einer konstanten Form verloren. Alles und jedes kann in der lebendigen Rede zur Konjunktion werden, und daher die unglaubliche Mannigfaltigkeit der Formengebung in dieser Richtung, die namentlich gewisse Sprachen (z. B. das Altgriechische) auszeichnet. Auch die lateinische Sprache verfügte fast über einen Reichtum gegenüber den romanischen Sprachen, er legt Zeugnis vom Bedürfnisse der Römer ab, ihre Mitteilung dem wechselnden Affektleben und seinen Emotionen möglichst anzupassen. Das Latein war eben eine hochentwickelte Sprache. Hingegen verarmt eine primitive Ausdrucksweise eines unentwickelten Denkens, das in seinen Emotionen und Affekten weniger wandelbar und weniger nüanciert ist und sich mehr auf die Mitteilung des Tatsächlichen beschränkt. Dies war die Sprache der Völkerwanderungszeit und unmittelbar nachher. Die feinen Unterschiede zwischen *egoque, et ego, ac ego, atque ego, ego quoque, vel ego, seu ego* der augustäischen Zeit waren schon bald später weniger und weniger beachtet, der Affektausdruck mehr und mehr

vernachlässigt worden. Oh, über die Poesielosigkeit der Römer, die das Affektleben auch in den Massen verarmen ließ!

So kam es, daß nach dem völligen Zusammenbruch des römischen Kulturgehäuses und dem darauf folgenden äußersten Niedergang die romanischen Idiome nur mehr ein *si* oder *se(d)* oder ein *e* oder *ed* zur Verfügung hatten, wenn sie etwas weiteres, noch nicht Gesagtes, aber zum Gesagten Wesentliches einzuleiten hatten, das aber nichts Überraschendes, nichts Kontrastierendes wäre.

15. In diesem *si* und *se* (ich halte mithin afrz. kopulatives *se* durchaus nicht für eine jüngere Ableitung aus *sic*, sondern für lateinisches Erbgut) steckt aber nicht bloß *sic*, sondern auch *sed*, in *e* nicht bloß *et*, sondern auch *ita*. Afrz. *e m fiert* ist nicht *et me ferit*, sondern *ita me ferit* und daher ebenso inklinationsfähig wie *si*. Lat. *sed* blieb aber nur formell erhalten, funktionell wurde es von dem immer weiter um sich greifenden *magis* ersetzt, von dem die folgenden Abschnitte handeln werden. Solange *e* gleich *ita* gegenüber *e* = *et* durch die Betonung differenziert blieb, konnte sich auch *si* (*se*) halten; als jenes aber schließlich durch häufige Abnützung ebenso tonlos geworden war wie das aus lat. *et* entstandene *e*, ging auch *si* vermöge der alles nivellierenden Analogie unter. Dies war bezüglich Figura und Ordo von afrz. *et* aufzuklären.

III. Die aus *magis* entwickelten romanischen Konjunktionen.

16. Der Frage der Potestas hatten wir im vorigen Abschnitt unsere Aufmerksamkeit weniger zuwenden können. Diesmal steht sie im Vordergrund, denn wir gehen von einer Figura — frz. *mais* und Verwandtes — aus und fragen uns, welche Funktionen sie ausübte und wie sie dazu gelangte. Es waren deren, um vorerst bei *mais* zu bleiben, in afrz. Zeit ziemlich viele. Melander zählt in seiner schönen, aber leider auf das Französische zu sehr beschränkten Untersuchung: Etude sur *magis* et les expressions adversatives dans les langues romanes (Upsala 1916), einen achtfachen Gebrauch der

Konjunktion *mais* auf und hat dabei noch einige Varietäten übersehen, mit anderen verschmolzen und nicht genügend herausgearbeitet.

17. Im Latein war *magis* stets Adverb, trotzdem immer wieder versucht wurde, ein konjunktionales *magis* zu entdecken, und trotzdem es Plinius mit den Konjunktionen zusammengeworfen zu haben scheint. Mit E. Richter (Z. f. r. Ph. XXXII, 656 ff.) wollen wir an ihm eine dreifache adverbielle Funktion unterscheiden: eine rein elative (*magis* als Synonim zu *valde*), eine quantitativ-komparative und eine qualitativ-komparative. Darüber ist lat. *magis* nie hinausgekommen, trotz Hey (All. XIII, 204), Richter, Melander und ihren Fürsprechern. Alle bisher zutage geförderten Belege eines angeblichen ‚sondern' oder ‚aber', das im lat. *magis* manchmal stecken soll, halten einer unbefangenen Beurteilung nicht stand; *magis* heißt nur entweder richtig *magis*, oder es nähert sich dem *potius* oder wird in der Spätzeit wie ein *plūs* gebraucht. Varros *magis puto* (Mel. p. 24) ist nicht anders zu nehmen als das uralte *magis volo* (*malo*), ebenso das *magis timeres* bei Cass. und das *magis pauper* bei Minucius, wo jedesmal *magis* zum Verb. resp. Adjektiv gehört. Auch in dem von Hey herangezogenen Salluststellen ist *magis* zwar für *potius* gebraucht, bleibt aber (elliptisches) Adverb. Es besteht auch wenig Hoffnung, daß wirklich überzeugendes Material in dieser Hinsicht noch zutage kommen werde. Darum scheint es auf den ersten Augenblick aussichtslos, die große Lücke zwischen dem lat. *magis* und dem afrz. *mais* auszufüllen. Melander hat ganz recht, wenn er alle fünf verschiedenen Erklärungsversuche, mittels denen man die frz. Konjunktion aus dem lat. Adverb ableiten wollte, als Konjekturen bezeichnet, doch unrecht, wenn er meint, daß eine eingehendere Erforschung des Latein diese zu widerlegen oder zu bekräftigen berufen wäre. Wir können heute schon sagen, lat. *magis* war nie Konjunktion und seine Entwicklung zu einer solchen muß entweder im Romanischen oder außerhalb des Lateinisch-Romanischen zu suchen sein.

18. Im Romanischen stand man aber bisher immer vor der Schwierigkeit, daß die romanischen Konjunktionen *mai*, *ma*, *mais*, *mas* usw., die doch formell eine gemeinsame Her-

kunft aufweisen, auch funktionell, trotz mancher Abweichungen im Gebrauch — bald hier, bald dort —, dennoch so viel auffallende Übereinstimmungen zeigen, daß an ihrem ‚gemeinromanischen' Charakter kaum zu zweifeln ist. Gemeinromanisch hieß aber für die Romanisten immer fast so viel wie Vulgärlateinisch. Wie sollen sie aber vulgärlateinisch gewesen sein, wenn uns das Latein selbst alle Handhaben nimmt, sie dieser Sprachperiode irgendwie zuzuweisen? Sie müßten denn, nach Meyer-Lübkes Terminus, ‚einzelnsprachlich' entwickelt worden sein, d. h. die Übereinstimmungen zwischen rum. *mai* ‚und' und prov. (*e*) *mais* in der gleichen Funktion, zwischen arum. *ma kę* und afrz. *mais que*, span. *mas que*, beruhten nicht darauf, daß schon die Römer des 4. Jahrhunderts ein allenthalben verbreitetes *magis* = ‚und' oder ‚wenn nur' gekannt hätten, sondern daß alle diese romanischen Idiome, auf dem gleichen Latein aufbauend, aber selbständig und ohne von einander zu wissen, *magis* in der gleichen Richtung syntaktisch fortbildeten. Es bedarf natürlich jedesmal der größten Umsicht und einer eingehenden Beweisführung, wenn man eine romanistische Erscheinung in dieser Weise erklären will, die für jeden Linguisten, der die unendliche Variabilität der Sprache und die endlosen Entwicklungsmöglichkeiten kennt, welche z. B. schon die romanischen Dialektbildungen bieten, immer bedenklich scheinen wird. Es sieht fast wie ein blinder Zufall aus, daß in diesem Meer von entwicklungsgeschichtlichen Divergenzen just diese eine Konjunktion bei Spaniern, Franzosen, Italienern und Rumänen aus dem gleichen Samenkorn sproßte und die gleichen Formen annahm, die nämlichen Dienste leistete! Aus diesem Grunde ist die vorliegende Untersuchung etwas langatmig geraten, da ich mich faktisch anheischig machen will, den Beweis für eine solche einzelnsprachliche Entwicklung anzutreten.

19. Vorher möchte ich nur noch einen Blick auf die letzte der Möglichkeiten werfen. Könnte nicht diese gemeinromanische Konjunktion irgendwo außerhalb des Lateins wurzeln? In der Tat ist hier manches erwägenswert. Ich will nicht bei dem flüchtigen Hinweis Diezens (in seinem Etym. Wtb.) auf got. *mais* (unser ‚mehr') verweilen, das

weder im Gotischen noch sonst in einem germanischen Idiom, soviel ich wüßte, Ansätze zu einem entsprechenden konjunktionalen Gebrauch aufzuweisen hat. Allerdings stehen sich das lat. Adverb *magis* wie got. *mais* formell und funktionell außerordentlich nahe. Aber für unser Problem hieße das meines Erachtens, die Hindernisse mit dem einen Fuß vor den anderen schieben. Hingegen geben die Rumänen ernstlich zu denken. Sie, die sich unter allen Romanen unseres lat. Adverbs am allerwenigsten als Konjunktion bedienen, sind doch zweifach dazu gelangt. Die Donaurumänen gebrauchen es für ein verstärktes ‚und', ‚und auch', wozu sie, nach dem über die kopulativen Konjunktionen generell Gesagten, ganz leicht unabhängig von den Provenzalen gelangt sein können. Die Mazedorumänen aber sowie die Megleniten und die Istrorumänen kennen ein *ma* = ‚aber' und zusammengesetzt *ma că*, *ma să* ‚wenn' mit den Nebenformen *ama*, *amă*, nach Weigand auch selten *amŭ* (wenn kein Druckfehler!). Abgesehen vom letzteren stimmt nun dieses (*a*)*ma*, wie schon längst bekannt und viel erörtert, mit einer gleichlautenden Konjunktion im Albanischen, Serbischen, Bulgarischen, Griechischen, Türkischen und, wie ich glaube, auch Arabischen überein. G. Meyer ging vom Türkischen aus und hielt das einfache *ma* für italienischen Import, was jedoch unbedingt auszuschließen ist. Kretschmer, dem auch Meyer-Lübke zuzuneigen scheint, stellt agriech. ἅμα voran,[1] Jokl (mündlich) meint, auch der altillyrische Sprachschatz könnte allenfalls darin vertreten sein. Wir aber werden sehen, daß ein funktioneller Zusammenhang dieser arumunischen Konjunktion mit der sonstigen romanischen Entwicklung zweifellos vorliegt, obwohl das Vorschlags-*a* natürlich von irgendeiner der Nachbarsprachen herübergenommen sein muß. Aber Konjunktionen sind ja Affektwörter und fordern eine besondere etymologische Betrachtungsweise. Wie *et* und *ita*, so kann auch *magis* mit ἅμα und dieses wieder mit türk. *ammá* in Mazedonien zusammengeflossen sein. So ist es gar nicht abzusehen, welche Rolle die vorromanischen Sprachen

[1] Ihm folgt auch neuestens Pascu in seinem Dict. etym. du Macédoroumain.

hier etwa spielten oder wie sich andere, selbst lateinische Konjunktionen eingemengt haben können. In den neukeltischen Sprachen haben wir z. B. eine ganze Reihe konjunktionaler Ausdrücke, die in dieser oder jener Weise mit dem lat. Adverb zur Zeit der Romanisierung Galliens zur neuen rom. Konjunktion verschmolzen worden sein könnten. Wir dürfen nicht vergessen, daß *ma, mai* zu den primitivsten Lallsilben der Kindersprache gehören, die zu affektischem Ausdruck besonders geeignet sind und sich interjektiv nur zu leicht einstellen können. Aber im Keltischen selbst ist die Geschichte dieser Konjunktionen so verworren, daß V. Henry in seinem Dict. étymol., p. 192, n. 3, verzweifelt ausruft: Le dédale est inextricable. Sich unter diesen Umständen über Formen und Funktionen angeblicher altgallischer Konjunktionen den Kopf zerbrechen zu wollen, wäre natürlich völlig müßig. Von den übrigen vorrömischen Hauptidiomen aber, wie Etruskisch, Iberisch, Ligurisch, wissen wir noch viel weniger als vom Gallischen.

20. Eine andere Spur könnte man in Italien weiter verfolgen. Kärgliche romanische Reste des lat. *immo*, das mit dem ital. *ma* so viele syntaktische Berührungspunkte besitzt, sind nicht bloß in log. *emmu*, sondern auch im Pogebiet und im Westladinischen nachweisbar. Hier bringt Carisch, Suppl. die veralteten Formen *imu, mu, muo* (mit *modo* lautlich unvereinbar) neben heutigem *mo* = aber, das selbst wieder der letzte Ausläufer des altoberital. *mo* = ‚aber' ist, das in der alten Sprache mit *ma* wechselt. *Modo*, oberital. *mo* = ‚jetzt' und Verwandtes, dem man gewöhnlich auch diese Konjunktion zuschreibt, ist als Etymon viel ungeeigneter als *immo*. Sollte hier nicht *immo* das *magis* zur Konjunktion gestempelt haben? Möglichkeiten gibt es eben viele, aber immerhin liegt über alledem ein so undurchdringliches Dunkel, daß selbst das geschärfteste Auge nur vage Umrisse zu erkennen vermag. Ich will nicht ableugnen, daß die Möglichkeit besteht, daß andere lateinische Konjunktionen, speziell *immo*, und vielleicht auch Konjunktionen vorrömischer Idiome an der Entwicklung von *magis* zu dieser syntaktischen Funktion irgendwie mitgewirkt haben können, was bei der Natur dieser Wörter nicht wundernähme. Aber

nicht darauf kann es uns ankommen! Viel wichtiger ist für uns das greifbare *magis*, und da gilt es zu untersuchen, in welchem Ausmaße dieses an der Bildung dieser Affektwörter beteiligt gewesen sein kann.

IV. Die Verbreitung von *ma, mais, mas* usw. im Romanischen.

21. Allen romanischen Sprachen gemeinsam ist ein dreifacher Gebrauch: 1. für ‚aber' oder ‚sondern' (fehlt nur bei den Donaurumänen!); 2. in Verbindung mit einer unmittelbar folgenden Relativpartikel in einschränkender oder bedingender Funktion; 3. in Verbindung mit unmittelbar vorausgehendem *no(n)* meist für ‚nur'. Die kopulative Gebrauchsweise kann nicht im eigentlichne Sinne gemeinromanisch genannt werden, da sie im Französischen *mais* so gut wie ganz fehlt, in Spanien als *e mas* sehr selten auftritt (vgl. Spitzer, Z. f. r. Ph. 35, p. 214, untere Fußnote), ebenso im Italienischen, so daß eigentlich nur das Dakorumänische und das Provenzalische in Frage kommen (vgl. noch § 19). Über die einigermaßen zweifelhafte Figura bei den Südrumänen habe ich bereits gesprochen. Die wenigen Beispiele, die ich bei Weigand (Die Arumunen II) und Papahagi (Megleno-Romînii din Anal. Ac. Rom., S. II, Bd. XXV, S. Lit.) fand, zeigen einen ziemlich mannigfachen Gebrauch: *(a)ma că* steht nicht bloß für ‚wenn', ‚wenn aber', sondern auch für *cum* temporale: *ama lu duse tu gušo, armase moarta* (Weigand l. c. II, p. 266, 10 ‚sowie sie ihn [den Apfel] in die Kehle brachte, blieb sie tot'). Bei den Megleniten ist einfaches *amă* auch in der Funktion von ‚denn' anwendbar: *Irighiŭ cupilașu! un, amă un fați un cătun* (Pap. p. 57, Nr. 58). In Italien fällt vor allem das nicht adversative, rein elative *ma* auf, das vor erstaunten oder unwilligen Fragen, Befehlen, affektischen Ausrufen (hier wie in allen westromanischen Sprachen) reichlich Anwendung findet (vgl. Vockeradt, Lehrb. d. ital. Spr. § 478, 8, § 264, 8 *Ma andate!*). *Ma seguimi oramai, chè il gir mi piace* (Dante, Inf. XI, 162). *Ma bello! Ma gentile!*, sodann ähnlich wie unser ‚aber' und lat. *sed* zur Einführung eines neuen Gedankens oder Momentes in der Erzählung (narrativ-oppositiv), sodann das

korrigierende *ma* = ‚vielmehr', *potius* und jenes für ‚außer', *excepto*. Im Provenzalischen ist außer diesen und dem kopulativen *mais* der temporale Gebrauch für ‚seitdem' hervorzuheben, der in ein kausales ‚da, weil' übergehen kann. Auf der iberischen Halbinsel, d. i. im Katalanischen, Spanischen und Portugiesischen, deckt sich die Verwendbarkeit ziemlich genau mit dem Italienischen — nur in den Zusammensetzungen mit *que* und *non* spielen diese Idiome eine wichtige Sonderrolle, auf die ich noch zurückkomme. Die achtfache Funktion, die Melander dem nordfranzösischen *mais* nachweist, ist: 1. ‚aber'; 2. ‚sondern' (beide gemeinromanisch); 3. = *potius*, korrigierend ‚vielmehr'; 4. = *potius* und gleichzeitig steigernd ‚sogar'; 5. = antithetisch steigernd als *non seulement — mais encore* (alle drei gemeinwestromanisch); 6. begründend ‚denn, weil' (provenzalisch-französisch); 7. *mais que* und Verwandtes für lat. *nisi*; 8. *mais* im Sinne von *excepto*.

22. Was die Figura betrifft, so bereitet ital. *ma* neben *mai* einige lautliche Schwierigkeiten, solange nicht *mai* als Konjunktion nachgewiesen ist. Es ist wahr, daß wir auch *po* neben *poi*, *no*, *vo* neben *noi*, *voi* haben. Aber das sind nur Nebenformen, die mit dem fakultativen *s*-Schwund im Vulgärlatein älterer Zeit zusammenhängen, denen sich das Adverb *ma* neben *mai* ebenbürtig anreiht. Auffällig bleibt doch, daß nur jenes, niemals dieses als Konjunktion fungiert, als hätte in Italien schon vor dem 4. Jahrhundert (in welches ich das endgültige Verstummen des ausl. *-s* verlege) nur tonloses *magi* bestanden, was doch unmöglich ist. Vielleicht ist hinter diesem *ma* eher die lat. Variante *mage* zu suchen, die E. Richter (Z. f. r. Ph. 32, p. 656, n. 1) im Aprov. und Afrz. nachwies, und die im Spätlatein eine starke Verbreitung besaß (so bei Solinus, Sidonius, Avitus in den Gloss. des Plac.). Auch aspan. *maes*, *mayes* führen uns auf eine Kompromißform **mages*, die sogar dem gewöhnlichen *mas* (so schon im Cid) neben katal. *mes* zugrunde liegen mag.

V. Die Funktionen.

23. Daß hier eine gemeinsame Entwicklungstendenz aller romanischen Sprachen vorliegt, kann nicht bezweifelt

werden. Darum muß auch der Anteil des Lateins, mag man außerhalb desselben auch Einflüsse annehmen, zum mindesten ein überwiegender, wenn nicht gar ausschließlicher gewesen sein. Aber keiner der bisherigen Erklärungsversuche ist, wie wir hörten, befriedigend. Diez kann sich mit seiner Annahme, daß in der häufigen Verbindung *sed magis*, nach dem Untergang von *sed*, *magis* in dessen Funktionen eingetreten sei, noch am ehesten auf eine kräftige lateinische Überlieferung stützen. *Sed* war infolge seiner Lautgestalt kopulativ empfunden worden (§ 15), so daß *sed magis* und *et magis* einander gleichwertig wurden. Woher nahm aber dann *magis* seine adversative Kraft? Es wirkte ja nur verstärkend, sowohl in adversativem als auch in kopulativem Sinne. Clédat glaubte darum, *magis* zunächst eine additionelle, resp. kopulative Funktion zuschreiben zu müssen, woraus sich die übrigen Verwendungsmöglichkeiten ergeben hätten. An sich ganz gut denkbar, scheitert seine Theorie an der tatsächlichen Rolle, die *magis* im Romanischen spielt, weshalb ihm auch allseits widersprochen wurde. Seitdem dann Hey (All. XIII, p. 204) auf ein scheinbar selbständiges, tatsächlich aber elliptisches *magis* = *potius* an drei Salluststellen hinwies,[1] blieb man unter dem Banne, *magis* müsse seinen Weg über die Bedeutung *potius* genommen haben, sei es, daß man mit der von Tobler her beeinflußten E. Richter eine im Dialog sich entwickelnde Attraktion annahm, sei es, daß man dem Adverb *magis* für *potius* im Assyndeton die Funktion ‚aber' zuerkannte, wie Melander. *Mais que* und *ne mais* spielen in diesen neueren Aufstellungen eine entscheidende Rolle, da sie mit *potius* funktionell verwandt erschienen. Von dem Momente an, wo Tobler in diesem Suchen nach einer Lösung sozusagen die Führung übernahm, wurde aber ein doppelter methodischer Fehler begangen. Einmal suchte man im Sinne des großen Berliner Syntaktikers den Fall *magis* logisch aufzulösen. Man stieß sich am ‚logischen Fehler' des synonymen *mais que* und *ne mais que* und konstruierte logische Begriffsreihen einer Konjunktion, die doch gar kein Be-

[1] Die vierte, von Melander beigebrachte ist für den Fall völlig irrelevant.

griffswort ist. Und des weiteren blickte man wie hypnotisiert auf das Altfranzösische, warf kaum einen Seitenblick auf das Provenzalische und beachtete nicht, daß, wenn man schon das Rumänische aus dem Spiele lassen wollte, zum mindesten das ganze Westromanische hier ein geschlossenes Ganzes bildet, und daß eine Erklärung für afrz. *mais* nicht angeht, wenn sie nicht gleichzeitig dem Italienischen und Spanischen gerecht wird. Vor allem will ich mich daher den Funktionen unserer Konjunktionen zuwenden.

24. Es ist nicht leicht, sich die Funktion einer Konjunktion nicht begrifflich vorzustellen, da wir auch aus Affekten, wie Lust, Unlust, Zorn, Freude usw., Begriffe abzuleiten gewohnt sind, die wir den tatsächlichen Affekten unterschieben. Und namentlich die Syntax als ausschließlich rationales Denksystem, das man als eine ‚Logik der Sprache' bezeichnen könnte, das der Stilistik als ‚Psychologie des Sprechens' gegenübersteht, wird nur zu leicht der Versuchung unterliegen, in ‚aber' oder ‚sondern' fest abgegrenzte Begriffe statt mannigfach variierender affektischer Erlebnisse zu erblicken. Der Syntaktiker ist eben genötigt, die Funktionen begrifflich zu unterscheiden und kann dies in zweifacher Weise tun. Entweder er belegt die Funktionen, unabhängig von den Partikeln, welche sie kennzeichnen sollen, mit Namen (wobei es natürlich darauf ankommt, daß dieselben richtig gewählt werden), oder aber eine Konjunktion wird durch eine andere ‚übersetzt', d. h. ihr gleichgestellt (wobei ebenso natürlich diese Gleichstellung nicht auf jede beliebige Gebrauchsweise der betreffenden Konjunktionen übertragen werden darf). Betreten wir den ersten Weg.

25. Wir pflegen heute *ma*, *mais*, *mas* usw. als adversative Konjunktionen zu bezeichnen, und ich selbst habe eben früher diesen grammatikalischen Terminus gebraucht, um verständlich zu sein. Wir glauben damit das Gegensätzliche, Antithetische, das diese Art von Konjunktionen einzuleiten pflegen, hervorheben zu müssen. Etwas Gegensätzliches liegt aber auch in ‚*Tag und Nacht*', ‚*Groß und Klein*', ‚*Wasch mir den Pelz und mach mich nicht naß*', *Battez moi plutôt et me laissez rire* (Mol.), *Chassez le naturel, il revient au galop* (Destouches), *Il me faut du nouveau, n'en fût-il pas au*

monde (Laf.), *Il meurt connu de tous et ne se connaît pas* (Vauqu.), *si vis pacem, para bellum, summum jus, summa iniuria* usw., und doch wird niemand darin adversative Verbindungen erblicken, zumal sich in viele selbst gewaltsam kein ‚aber' oder ‚sondern' einfügen läßt. Auch gibt es gegensätzliche Konjunktionen, welche die meisten Syntaktiker von den adversativen trennen, wie *oder, entweder — oder, sei es — sei es*, und endlich solche, welche immer Gegensätze einleiten und heute von niemandem adversativ, sondern allgemein konzessiv genannt werden. Mithin leiten die ‚adversativen' Konjunktionen entweder nur eine bestimmte Art von Gegensätzlichkeit ein, oder aber ihr Wesen liegt gar nicht im Gegensätzlichen, sondern in etwas anderem.

26. Der einzige antike Gewährsmann, der von coniunctionibus adversativis spricht, ist Priscian, der als solche aufzählt: *tamen, quamquam, etsi, etiamsi, at*, wenn für *saltem* gebraucht, *saltem* selbst, *vel* in *si non vis ediscere vel intellege* (also nicht für ‚oder'), *aut* in *non factis debitum reddis aut verbis age gratias* (ebenso), hingegen zählt er *at, ast, sed autem, vero* den kopulativen Konjunktionen bei. Leider ist das XVI. Buch der Priscianschen Inst. recht mangelhaft — mit offensichtlichen Lakunen und Widersprüchen behaftet, so daß eine lange Erörterung an seine Konjunktionslehre geknüpft werden müßte. Um so mehr, als die übrigen römischen Grammatiker mit ihren ganz abweichenden fünf Klassen *at* zu den k o p u l a t i v e n, *sed* zu den k a u s a l e n (nie, wie man denken könnte, zu den r a t i o n a l e n, d. h. ‚motivierenden'!), *tamen, autem, quidem* nach Scaurus zu den e x p l e t i v a e rechnet, was nicht eine bestimmte Potestas als solche, sondern jede beliebige p. sub specie der Enklise anzeigt (*expletivae additae augent ornatum detractae nihil nocent*, Pomp.). Der Terminus a d v e r s a t i v für *sed, autem* ist mithin vom Standpunkte der Tradition aus falsch, hinsichtlich der Funktion aber, die dadurch gekennzeichnet werden soll, ungenau und verwirrend.[1] Aber was an seine Stelle setzen?

---

[1] Erst ganz spät, im Pseud. Asper (Gramm. Lat. V, p. 553) wird eine dritte Funktionsbezeichnung für *sed* (aber auch für *aut?*) angeführt,

27. Ebeling sagt einmal (Probl. d. rom. Synt., p. 12) vom Syntaktiker, er habe ‚stets von dem auszugehen, was jedes Wort für sich bedeutet', d. h., wenn ein bedeutungtragendes Wort zur Konjunktion wird, muß die ursprüngliche Bedeutung der späteren Funktion nahegestanden haben. Vielleicht können wir auf diesem Wege das Wesen der sogenannten ‚adversativen' Funktion näher bestimmen. Wir können die diesem Zwecke dienlichen Partikeln in drei Gruppen teilen:

1. solche, die eine Trennung anzeigen: hiezu *sed*, gleichen Ursprungs mit dem trennenden Präfix *se*, vielleicht durch ein hinzutretendes *dum* (Lindray-Nohl, p. 690) verstärkt, ähnlich wie got. *sundrō*, unser *sondern*;

2. solche, welche eine Wiederholung kennzeichnen, wie lat. *autem*, *aut*, dtsch. *aber*;

3. jene, die ein ‚darüber hinaus' oder ein ‚wieder zurück' enthielten, wie lat. *at* mit seinen idg. Verwandten. Außer diesen gibt es natürlich noch viele Möglichkeiten. Dem lat. *tamen* lag ursprünglich wohl ein ‚ebenso' zugrunde, *verum* ist eine Interjektion der Beteuerung. Verhältnismäßig selten sind aber solche Grundwörter, die etwas ‚anderes, gegensätzliches' enthalten, wie griech. ἀλλά, lat *an*, dtsch. *hingegen* (?).

28. Ich lese daraus heraus, daß einerseits an eine Lostrennung des nun zu Sagenden gedacht wird, eine *disjunctio*, was eine kommende Antithese andeuten kann, aber nicht muß, andererseits daß jene stark affektische Hinzufügung vorliegt, die bei etwas Neuem, Unerwartetem, Überraschendem nur zu begreiflich ist, die wir aber bereits als die Grundlage der kopulativen Funktion kennenlernten. Ist es nichts Neues, so ist es doch etwas bereits Gesagtes oder Bekanntes, an das neuerdings erinnert wird. Oder aber affektisch unterstrichene Zustimmung wird durch ein ‚ebenso' oder ein beteuerndes ‚wahrlich' gefordert. Was also die ‚adversativen' Konjunktionen besonders kennzeichnet, ist vor allem der viel höhere Grad des Affektes selbst, der ein Herausheben oder Loslösen einer bestimmten Vorstellung oder eines Gedankens von dem bisher Gesagten verlangt. Daß dies in sehr hohem Maße bei Antithesen

---

dem eine *vis repetendi* zugeschrieben wird: [*vis*] *repetendi ut sed aut ad aliquid ut magis.* Dieses *ad aliquid* verstehe ich nicht. Sollte hier ein Zeugnis eines konjunktionalen *magis* vorliegen?

zutrifft, ist richtig, sie sind aber nicht das Wesentliche dabei, weshalb ich diese Funktion lieber eine *disjunctio* nenne, was sich zwar mit der antiken Terminologie nicht völlig deckt, ihr aber wesentlich näherkommt. Die affektisch starke Hinzufügung, das ‚und zudem', ‚und überdies', die eine *disjunctio* zwar enthalten kann, aber wieder nicht muß, nenne ich eine *augmentative* oder *elative* Funktion (letzteres namentlich bei Wiederholung von Bekanntem oder Erheischung einer Zustimmung).

Diese beiden letztgenannten Funktionen sind nun wieder viel reiner affektisch als die Disjunktion, bei der, wie bei allem Loslösen, Herausheben, Unterscheiden psychischer Erlebnisse die Urteilskraft der Psyche, also die erkennende Tätigkeit mitbeteiligt ist. Das ist aber nicht so zu verstehen, als wäre damit ihre affektische Stärke herabgesetzt.

29. Alle Affektwerte der Sprache unterliegen, wie wir hörten, der konstanten Entwertung. Und so sinken die Ausdrücke für Augmentation und Elation zu Partikeln herab, die eine fast affektlose Aneinanderreihung von Begriffen oder Sätzen beim Sprechen begleiten — es entstehen die tonlosen kopulativen Konjunktionen. Aber auch die Disjunktion kann mit geringem affektischen Aufwand erfolgen. Statt schroffer Gegensätze, die sich natürlich gegenseitig ausschließen, werden bloße Unterschiede konstatiert: die Logik nennt das eine kontradiktatorisch, das andere konträr. Tobler nennt *mais* in jenem Falle ersetzend, Meyer-Lübke gegensätzlich, und beide stellen ihm das ‚einschränkende' *mais* gegenüber. Ebenso unterscheidet Melander zwischen einem *sens excluant* und einem *sens modifiant*. Auch ich behalte den Ausdruck *disjunctiv* für das Kontradiktatorische vor — was man sonst disjunktiv nennt, bezeichne ich mit anderen als alternativ (lat. *aut*) oder dilemmatisch (lat. *seu-seu*) — das konträre betitle ich aber *oppositiv*.

30. Ich kann nicht dabei verweilen, daß alle diese konjunktionalen Funktionen sich bei den Adverbien wie auch bei den Präpositionen abermals einstellen, sondern beschränke mich auf die Feststellung, daß die Funktionen der Disjunktion, der Elation, resp. Augmentation mit ihren Abschwächungsformen, der Kopulation und Opposition, sowie mit

dem Sonderfall der Alternative, abgeschwächt Dilemma, im wesentlichen die parataktischen Funktionen erschöpfen, obwohl sie natürlich in mannigfacher Weise unterteilt werden können. Die Elation kann entweder an das Gefühl oder an den Willen oder an das Vermögen oder an die Überzeugung des Hörenden appellieren, wie aus den Bildungn und dem Gebrauch von dtsch. *lieber*, lat. *vel*, afrz. *siviaus*, lat. *potius*, lat. *verum* hervorgeht. Es können auch die Begriffe der ‚Größe' und ‚Geringfügigkeit' auf den Affekt der Elation übertragen werden, wodurch Wörter, die ein ‚mehr' oder ‚minder', ein ‚vielmehr' usw., ausdrücken, in Usus kommen und der Funktion leicht einen komparativen Charakter geben können. Tritt die Disjunktion hinzu, so wird diese komparative Elation oder Augmentation zu einer Korrektur des Gesagten und wir erhalten korrigierende Konjunktionen. Handelt es sich um bloße Opposition, so sind der Variationen noch mehr: sie können einem Gedankengang eine neue Richtung geben (narrativ oppositiv) oder eine nur teilweise Opposition speziell kennzeichnen (konfinierend) usw. In diesem Bereiche also liegen jene psychischen Erlebnisse, die durch das parataktische *magis* im Romanischen angezeigt werden können. Insoweit es über diese Sphäre hinaus in die Hypotaxe eingreift, werden wir auch auf die betreffenden Funktionen zu sprechen kommen. Nur einen Fall will ich gleich herausgreifen, weil er mit dem sonstigen Gebrauche vielleicht in keinem unmittelbaren Zusammenhang steht.

31. Melander übersetzt den bekannten Vers Alexis 13 e

mais lui ert tard qued il s'en fust tornez

mit einem ‚denn', während E. Richter darin ein bloßes elatives Adverb = *valde* erblikt. Ich würde zwar die Richtersche Deutung fast vorziehen, aber Melander kann schließlich recht haben, da ihm die zweite der beiden Stellen aus Barlaam und jene Ren. XXII, 651 rechtgeben können und im Prov. nicht bloß kausaler, sondern auch ein temporaler Gebrauch von *mais* wohl bekannt ist, die untereinander, wie gewöhnlich, zusammenhängen dürften. Der Ausgangspunkt dieses temporalen, resp. kausalkonklusiven *mais* ist aber allem Anscheine nach nicht das gewöhnliche elative oder vergleichende *magis*, sondern jenes gemeinromanische *magis*, das teilweise

schon in lat. Zeit rein temporale Funktionen übernommen hatte für: ‚eine lange Frist, immer, nie, eine beliebige Zeit' oder vergleichend ‚immer länger, immerzu' usw. Daraus konnte sich leicht ein ‚dann' wie auch ein ‚denn' ergeben. Aber hat das afrz. *mais* = ‚denn', ‚weil' wirklich diesen Weg genommen? Man lese mit lauter Stimme Barl. et Jos. V. 8516 (bei Mel. p. 114):

Et quant li rois l'ot et entent
A grant merveille l'esgarda;

(ich als Süddeutscher hebe nun die Stimme):

Ke il les femmes plus ama
Ke nule riens k'il pot veïr;

(nun senke ich die Stimme, wie bei einer Parenthese):

Mais nature ne pot mentir.

Das *mais* spreche ich tonlos und verstehe die Verse wie folgt:

Und da (temp.) der König ihn hört und versteht,
Mustert er ihn, überaus erstaunt, mit seinen Blicken,
Denn die Frauen liebt er als höchste Augenweide; —
Die Natur konnte er nämlich nicht verleugnen!

Der Satz ‚denn die Frauen', den ich mit der Stimme hervorhebe, ist der unmittelbare Grund des vorhergehenden — eine logische Conclusio in umgekehrter Reihenfolge seiner Glieder: ich nenne dies kausal-konklusiv. Das folgende *mais nature* ist aber kein Schluß, den ich unmittelbar ziehe, keine *conclusio*, sondern eine Erklärung (*motivatio*). Logisch ist zwar *conclusio* und *motivatio* dasselbe, nicht aber psychologisch, da der Vorgang offenbar ein ganz anderer ist.

Wenn ich dieses *mais* richtig verstehe, müßte es auch von den Altfranzosen tieftonig gesprochen worden sein, denn es war mehr resumierend als eigentlich kausierend. Wäre es ein konklusiv-kausierendes *mais*, wie es im Provenzalischen vorliegt, so müßte es, mindestens bei affektvollem Erfassen des Sinnes der ganzen Stelle, einen ordentlichen Ton getragen haben; ich müßte dann den ganzen letzten Vers über die beiden vorhergehenden stimmlich verstärken.

‚Denn die Natur läßt sich nicht verleugnen.' Ein konklusives *mais* kann nur aus einem temporalen hervorgegangen sein, und wir müßten auch in Nordfrankreich einen ursprüng-

lichen Gebrauch von *magis* als temporale Konjunktion supponieren, ohne ihn belegen zu können. Ist es aber bloß erklärend, so dürfte es, wie alle parenthetischen Beifügungen, tieftonig gewesen sein und muß durchaus nicht aus einem temporalen *mais* hervorgegangen sein. Mir, als modernem Menschen, liegt diese Auffassung näher. Wer könnte aber bei so wenig Beispielen, die bisher bekannt wurden, eine Entscheidung fällen! Vielleicht habe ich auch Unrecht, denn an obiger Stelle überliefern zwei Hs. (P., M.) die *varia lectio*

car nature ne pot mentir

und *car* ist eher konklusiv. Aber diese Variante ist natürlich für die bessere Lesart mit *mais* nicht bindend.

VI. Starktoniges *mais* im Afrz.

32. Bei einer eingehenderen Untersuchung der Funktionen kommt es natürlich sehr stark auf die Erkenntnis der Betonungsverhältnisse an, denn die Rolle einer Konjunktion als Affektwort hängt ganz wesentlich vom Nachdruck ab, mit dem sie ausgestoßen wird. Ein scharfes, lautes *aber!* ist natürlich etwas ganz anderes als ein tonlos dem Satz eingefügtes. Jenes erhebt logischen Widerspruch, dieses spinnt den Redefaden fort. Ein fragend intoniertes hat nichts als die Form gemein mit einem mahnenden usw. So sehen wir *ordo* und *postestas* und diese wieder mit der *figura* als ein untrennbares Ganzes.

Wir können aus der Satzstellung und dann mit Hilfe der gebundenen Rede (Versschlüsse, Inklination) manches über die Tonstärke einer Konjunktion auch in älterer Zeit erschließen, wie uns wieder umgekehrt eine aus dem ganzen Zusammenhang richtig herausgefühlte Potestas die Möglichkeit gibt, die Tonstärke einer Konjunktion zu folgern. Auch die Häufigkeit des Vorkommens einer konjunktionalen Verbindung ist nicht außer acht zu lassen, da sie eine schwache Betonung wahrscheinlicher macht, während umgekehrt seltene Vorkommnisse uns leichter an eine affektischere Nachdrücklichkeit glauben lassen.

33. Da wollen wir zunächst einsetzen. In der älteren Zeit, vor der Entwicklung einer hochentwickelten Hofsprache

und einer kunstvollen Erzählungstechnik, ist frz. *mais* als Konjunktion nicht übermäßig viel gebraucht. Bis zu einem gewissen Grad kann dies aus der allgemeinen Konjunktionsarmut jener Zeit erklärt werden. Doch auch abgesehen davon, ist *mais* noch im Leodegar und der Clermonter Passion, den beiden einzigen längeren Texten von damals, ausgesprochen selten, nimmt dann im Alexis wesentlich zu (weniger im Roland). Philipp v. Thaon, der Archampdichter und andere steigern dann seinen Gebrauch ganz wesentlich, doch noch nicht so, daß man nicht manchmal zwei bis drei Seiten Text lesen könnte, ohne auf ein *mais* zu stoßen. Erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts steht es in voller Kraft und ist eines der gewöhnlichsten Bindeworte. In umgekehrter Richtung entwickelt sich seine Verwendbarkeit.

In Leodegar, Passion und Alexis finden wir *mais*
zweimal disjunktiv (‚sondern') P. 263, Al. 51 e,
einmal korrigierend (‚vielmehr') L. 58,
viemal elativ (‚dennoch') P. 270, 337, Al. 42 a, 96 e,
dreimal exzeptiv (‚ausgenommen', ‚nur') P. 99, 386, Al. 8 b,
neunmal oppositiv (‚aber') P. 291, Al. 10 d, 23 e, 32 b, 35 d, 39 d, 65 b, 106 d, 116 e,
zweimal narrativ-oppositiv L. 113, Al. 17 d,
einmal parenthetisch kausal (— oder elativ? Al. 13 e),
zweimal (nicht weniger unsicher) temp. einmal = dann? P. 141; einmal = als Al. 43 c.

In der weiteren Entwicklung tritt das disjunktive und oppositive *mais* immer mehr hervor. Schon bei Chrestien weitaus vorherrschend, sind diese beiden an der Wende zum 13. Jahrhundert in manchen Texten, wie z. B. in der Bible des Guiot de Provins, fast alleinherrschend. Wenn auch noch viel später, im ganzen 14., ja bis tief ins 15. Jahrhundert hinein, einzelne alte Gebrauchsweisen immer wieder auftauchen, so halte ich diese Vorkommnisse doch eher für literarische Reminiszenzen als für lebendiges Sprachgut.

Ich halte diese Art des Auftretens von *mais* im Altfranzösischen für ein deutliches Zeichen dafür, daß es sich erst nach der Völkerwanderung als Konjunktion zu entwickeln begann. Und daß im Süden oder jenseits der Alpen oder gar jenseits der Pyrenäen *magis* früher zur Konjunktion gewor-

den wäre, ist wenig glaubhaft — nach dem, was wir über *maisque* und *ne mais* später erfahren werden, geradezu unwahrscheinlich.

34. Tatsächlich ist ja der Weg, den das Adverb zur Konjunktion nahm, noch fast greifbar nahe. Das alte elative Adverb im Sinne von *valde* ist in der älteren Zeit noch durchaus lebendig.

Je ne quit mais qu'en notre tens
En la terre de Cornoaille
Ait chevalier qui Tristran valle (Beroul v. 1470),

das genau einem *valde*, resp. *magis non puto* entspricht (vgl. Richter, l. c. p. 658). Wie nahe steht dieses einem *ne quit veire* — ich glaube sicherlich nicht —, also der rein elativen Funktion. Oder man betrachte den Vers

Alex fragm. v. 56:

Mais ab vertud de dies treys
que altre emfes de quatre meys.

das ist das rein lateinische komperative Adverb *magis*. Wir brauchen nur die Komparation in den Satz selbst zu verlegen, etwa als ein

mais ab vertud graignor que altre emfes . . .

und *mais* wird notwendig den Sinn einer beteuernd elativen Konjunktion annehmen müssen: ‚wahrlich, sicherlich hatte er usw.'.

35. Nur eines muß meines Erachtens unbedingt der Fall gewesen sein: diese neu entstehende Konjunktion war auf alle Fälle zunächst hochtonig! In der erwähnten Tristanstelle ist dies aus der Satzstellung zu entnehmen. Zwischen *mais* und *que* ist hier offenbar eine Pause einzuschalten und *mais* mit *quit* zu verbinden, da ein *maisque* keinen Sinn gäbe. Am Satzende aber ist *mais* natürlich hochtonig und übertönt den Akzent, der auf dem Verb liegt. Beroul hat wohl absichtlich diese Stellung gewählt. Ein späterer Dichter hätte gewiß *mais je ne cuit* gesagt.

Oder Richaut v. 26:

C'est lecherie!
Mais il lor vient d'ancesserie.
Totes sevent de trecherie
comunaument.

Man könnte hier an ein tonloses, erklärendes ‚nämlich' denken. Aber v. 642 liest man eine Parallelstelle:

De ci a Bar n'en a son per
De lecherie,
Car il li vient d'ancesserie.

Das kann nicht ‚denn' heißen, sondern muß das exklamative *car* ‚wahrlich' sein, und so wird wohl obiges *mais*, wo ein ‚aber' keinen rechten Sinn hätte, einem elativen *voire* am nächsten stehen.

36. Ich glaube in der Tat, daß der erste Schritt des Adverbs zur Konjunktion zu einer elativ beteuernden Satzeinleitung geführt haben muß, die sich naturgemäß zunächst in Affektsätzen (als Fragen, Befehlen, Aufforderungen, Wünschen usw.) einstellen mußte und — wie es jede affektische Äußerung mit sich bringt — zunächst einen kräftigeren Akzent trugen. Mit dieser Annahme fällt auch jene Schwierigkeit, die Melander bezüglich der Ursprungsfrage in der französischen Betonung gefunden hatte. Melander sagt sich, *mais* übt keinerlei Einfluß auf die sonstige Wortstellung des folgenden Satzes aus. Wäre es noch in romanischer Zeit Adverb gewesen, so hätte es notwendig neben dem Verb seinen Platz gehabt. Da dem aber nicht so ist, muß seine Entstehung weit ins Latein zurückreichen, als man an die romanische Adverbstellung noch nicht gebunden war. Das wäre für Aussagesätze bis zu einem gewissen Grade richtig, nicht aber für Affektsätze.

37. In *mais dites moi!* ist *mais* auch in romanischer Zeit unmittelbar vor das Verb gestellt. Und sodann sind ja die von E. Richter aufgestellten romanischen Wortfolgen, wie sie selbst betont, nur Typen, die, namentlich in der Volkssprache, zwar alt, doch alles andere als Gesetzmäßigkeiten sind, woneben die lateinische Wortstellung lange fühlbar bleibt. Heißt es doch Al. 23 e *mais n'enconcurent son vis*... Wäre das Verb nicht negiert, so könnte niemand entscheiden, ob *mais* hier Adverb oder Konjunktion ist. Gerade in Affektsätzen kommt das Adverb, wenn stark betont, leicht vor das invertierte Verb zu stehen, also an jene Stelle, welche die spätere Konjunktion einnimmt.

38. Daß sich von hier aus dann eine Loslösung des Adverbs vom Verb entgegen der sonstigen Gepflogenheit erst

in romanischer Zeit vollzog, ist auch nicht so unmöglich. Einmal setzte ja schon im Spätlatein die Neigung zum pronominalen Subjektsausdruck ein, auch wenn gar kein Nachdruck darauf lag. Wenn wir nun Leodegar, Passion, Alexis und Roland daraufhin mustern, so finden wir überraschend oft das pronominale Subjekt, oder Objekt zwischen *mais* und das Verb tretend. Sie sowie die unbetonte Negation waren schon in der Frühzeit so stark in die Proklise getreten, daß das Adverb vor ihnen weichen mußte, daher: *mais n'enconurent* (Al. 23 d), *mais il ne set* (Al. 35 d), *mais il ne sevent* (Rol. 735), *mais ço ne set* (v. 3517), *mais il ad desturber* (Rol. 2548). Wenn das Subjekt zwischen *mais* und das Verb tritt, so ist es, abgesehen von L. 58, das zusammen mit P. 99, 386, R. 382 gesondert zu behandeln ist, immer das Personalpronomen (ausgenommen P. 141 und Rol. 332!). Es kann sich hier höchstens um die Frage handeln, warum im Falle derartiger proklitischer Wörter das Adverb nicht hinter das Verb trat. Es geschah allerdings in der Regel nicht — darum ist *mais* aber noch keine Konjunktion, denn bei anderen Adverbien tritt das gleiche ein: *bien lo nodrit* (L. 27), *forment lo vant il acusand* (P. 203).

39. Ein weiteres trennendes Moment sind andere Adverbien, die gleichzeitig mit *mais*, oder von *mais* geradezu verstärkt und hervorgehoben, zum Verb treten. Auch dies ist in den älteren Zeiten häufig der Fall: *mais nempro* (P. 337), *mais ne por hoc* (Al. 42 a), *mais nepurquant* (R. 1743), *mais enavant* (L. 113). Gerade im letzten Fall gehört *mais* offenkundig zu *enavant* und nicht zum Verb, und so ist es mir wohl wahrscheinlich, daß die im Altfranzösischen noch fortwirkenden Adverbienhäufungen, die das Spätlatein ausgezeichnet hatten, eine wesentliche Rolle beim Übertritt zur Konjunktion spielten. In zwei Fällen, *magis quia* und *non magis*, reichen solche, die mit *magis* gebildet sind, tatsächlich ins Latein zurück.

40. Endlich haben die Funktionen des lateinischen Adverbs, die in viel höherem Grade adnominalen als adverbalen Gebrauch bewirkten, eine Loslösung vom Verb gewiß erleichtert, zumal der affektische Stil stark mit verblosen Sätzen operiert. Immerhin erübrigt noch eine beträchtliche Anzahl

von Fällen, in denen *mais* tatsächlich von den Romanen dadurch als Konjunktion gefühlt werden muß, daß sich ein Substantiv, sei es als Subjekt, sei es als Objekt mit oder ohne Präposition, sei es als Prädikatsnomen, zwischen das ursprüngliche Adverb und das Verbum eindrängt (man vgl. P. 141, Al. 43c, 32b, Rol. 465, 1521, 1997, 2100, 2159. Wenn wir diese Stellen ins Auge fassen, so handelt es sich dabei regelmäßig um jenen Satzteil, der dem *mais* unmittelbar folgt, welcher das an sich Neue, das Wichtige aussagt, auf das es vor allem ankommt, sei es hinsichtlich der Affektnote (*li felun, son pedre*), sei es erkenntnismäßig (*d'une chose*). Es liegt etwas vom Nachdruck einer Inversion auf diesen Redeteilen. Wie aber bei einer Inversion, die nicht an den Satzanfang gerückt wird und die noch ein Adverb vor sich nimmt? Das heißt offenbar soviel, als daß dieses *mais* mit zum invertierten Satzglied gehört — oder, mit andern Worten, ein Satz wie:

mais d'une chose / vus / sui jo / bien guarant

besteht aus vier Gliedern:

einem Genitiv (Objekt des Gerunds),
einem Dativ,
einem Prädikat mit pronominalem Subjektsausdruck,
einem Gerundialausdruck;

unter ihnen ist das hervorgehobene invertierte *d'une chose* ebenso durch das elative Adverb *mais* verstärkt wie *guarant* durch *bien*. *Mais* hätte sich mithin zunächst nicht auf den ganzen Satz, sondern nur auf den ihm zunächst stehenden Satzteil bezogen.

42. Ein Adverb kann allerdings eigentlich nicht zu einem Genitiv verstärkend hinzutreten. Bei elativen Adverbien ist dem aber doch so; vgl. *ce semble a mout de gens* (Froiss.). Das soll natürlich nicht besagen, daß das bekannte *assez de, beaucoup de, plus de, moins de, rien de* irgendwie historisch damit zusammenhinge. Sowohl zeitlich als prinzipiell besteht ein großer Unterschied, da *mais* nicht bloß einer genitivischen Bestimmung, sondern jedem beliebigen Satzglied vorangestellt werden kann: *mais a plus povres* (Aleis), *mais enz el cors* (R. 2159), *mais en la teste* (R. 1997). Dieser kleine Exkurs sollte nur dartun, daß zu

allen Zeiten verstärkende Adverbien, die wir sonst nur bei Verben, Adjektiven u. dgl. zu finden gewohnt sind, auch mit reinen Substantiven verbunden werden können. Es ist genau der nämliche Vorgang, der *enz en l fou, in mezzo la piazza, loins de la ville* und viele andere Wendungen immer wieder schafft.

43. Auf Grund der älteren Vorkommnisse glaube ich mich daher berechtigt, einen dreifachen Weg für das elative Adverb *magis* (sowohl in positivem wie in vergleichendem Sinne) anzusetzen: als bekräftigendes Beteuerungsadverb unmittelbar vor dem invertierten Verb in Frage- und Affektsätzen, als Steigerungspartikel zu Adverbien: vgl. z. B. auch R. 1924 *mais tut seit fel*, wo *mais* ebensogut bloß zu *tut* (etwa im Sinne von „ganz und gar"), wie als Konjunktion zum ganzen Satz verstanden werden kann. Ähnlich z. B. Narziss V. 318: *mes onques mes*, das ganz gut eine der romanischen Reduplikationsformen des Adverbs (it. rum. *mai, mai*, sp. *mas y mas*) sein kann und nicht unbedingt in *mes* und *onques mes* zu trennen ist. Drittens zur Einleitung eines mit Nachdruck an die Spitze des Satzes gestellten Satzteiles. In diesem Falle (wie übrigens auch im vorhergehenden) nimmt *mais* eine Zwitterstellung zwischen Adverb und Konjunktion ein, es bezieht sich noch nicht auf den ganzen Satz, wie dies bei einer richtigen Konjunktion der Fall wäre, aber es ist doch kein richtiges Adverb mehr.

44. Aber alles das scheint an einem ganz wesentlichen Einwand zu scheitern: seit Tobler und Mussafia ist es ein romanistisches Axiom, daß *mais* und *et* im Romanischen immer tonlos sind. Ein elatives *magis* aber, das erst in romanischer Zeit zur Konjunktion wird, muß einen stärkeren Akzent getragen haben: man beachte nur, wie wir heute noch das tonloseste *sehr* in *sehr gut* oder *beaucoup* in *beaucoup plus* sofort hochtonig werden lassen, wenn wir eine tatsächliche Elation oder Augmentation damit ausdrücken wollen!

Rydberg, der einzige, welcher gegen diese allgemein anerkannte Tatsache Einwendungen erhob, wurde von mir selbst punkto *et* widerlegt, da ich das inklinationsfähige *et* einem alten *ita* zuweise. Und bezüglich des angeblich tonstärkeren *mais* hat Melander sehr einleuchtend auf Einflüsse von *ainz*

hingewiesen, die in späterer Zeit die Wortstellung nach *mais* beeinflußt haben dürften. Aber auch abgesehen davon kann Rydberg nicht recht haben. Er geht vom Tobler-Mussafiaschen Gesetze aus: in *mais les meine* (Adgar XL 89) ist *les* enklitisch, infolgedessen *mais* tonstark; in *mais lui ert tard* ist *lui* stärker betont — infolgedessen ist *mais* hier tieftonig! E. Richter setzt aber dieses *mais* = *valde* an und ich habe ihr früher, so gut es möglich ist, beigepflichtet, obwohl ich weiß, daß es dann, trotz folgendem *lui*, stark betont gewesen sein muß.

45. Ich halte das Tobler-Mussafiasche Gesetz für vollkommen zutreffend, aber Rydberg legt etwas hinein, was darin nicht enthalten ist: nämlich einen alternierenden Rythmus, wie er z. B. von Saran angenommen wird. Ich teile diese Ansicht nicht und kann in dieser Hinsicht nur auf meinen Aufsatz in der Luick-Festschrift verweisen. Tonhöhe und Tonstärke sind zwar nicht das gleiche und werden auch nicht bloß von den Norddeutschen, sondern auch von den Franzosen, ja allen Europäern überhaupt, in vielen wesentlichen Punkten strenge auseinander gehalten. Sie haben aber sozusagen eine gemeinsame Grundlage, deren Exponenten sie sind, d. i. die Sprechenergie, die wieder ihrerseits von der Affektstärke abhängt, indem das musikalische Heben und Senken der Stimme immer in einem gesetzmäßigen (?) Verhältnis zur Tonstärke steht. Die Intonation weiß im Französischen nichts von einer Alternierung und kann auch in älterer Zeit höchstens von Wortgruppe zu Wortgruppe, resp. Leitton zu Leitton auf- und niedergeschwankt haben. Darum glaube ich auch an keinen alternierenden Silbenrythmus punkto Intensität. Für mich gibt es in affektischer Rede — und auf sie kommt es bei *mais* an — drei Möglichkeiten zu intonieren, die meines Erachtens in alten Zeiten ebenso vorhanden waren wie heute, denn sie sind rein physiologischer Natur. Entweder die Kadenz bewegt sich steigernd zu einem affektischen Spannungsschluß, dann kann der Einsatzton sehr tief liegen und das einleitende *mais* ist tonlos. Oder aber die bereits angesammelte Energie bricht gleich zu Anfang eruptiv hervor und entspannt sich während der Rede rasch: (Lösung) also Befehlston, auch Scheltton. Oder endlich die Kurve beginnt (wie z. B. heute in den südromanischen Sprachen und im Englischen) mit Spannung, senkt sich

während der Rede herab und endigt aber wieder mit gespannterem Schluß (gedämpfter Lösungston zwei). Bei starkem Affekte kann es sich aber um diese dritte Möglichkeit nicht handeln, sondern nur um erstens und zweitens. Die französischen Pronominalformen bieten uns nun die Mittel, zwischen diesen Eventualitäten zu wählen. Ein

mais moi est vis qu'or lor empire

oder *mais lui ert tart* usw. kann natürlich nicht mit tiefem Einsatz gesprochen werden, während ein *et dites moi* unbedingt auf Spannungsschluß ausging. Hingegen kann in *mais l'esposua* über die Tonstärke gar nichts ausgesagt werden; nur das eine steht fest, daß *mais* hier nicht tonlos (musikalisch gesprochen, mit Einsatzton) einsetzte, sondern über diesen hinaus bereits zu einer gewissen Spannung gehoben worden sein muß. Das Tobler-Mussafiasche Gesetz behandelt die Enklise, ich aber spreche von der Tonstärke, in welchem Sinne auch dieses Gesetz gewöhnlich gedeutet wird. Die Enklise hat aber mit der absoluten Tonstärke nichts zu tun, ihre Aussagen gelten nur der *relativen* Tonstärke. Auch im stärksten Affekt kommt das Enklitikon ebenso zur Geltung wie bei leisem Flüstern. Was ich aber von der entstehenden Konjunktion *mais* aussagte, war, daß es affektisch, d. h. absolut tonstark gebraucht wurde. Das hindert nicht, daß es relativ von den unmittelbar folgenden Silben kaum differenziert war. Im Gegenteil bestätigt obiges Gesetz meine Aufstellungen, denn ich sagte ja, daß *mais*, selbst tonstark, zunächst vor dem invertierten, also tonstarken Verb in Affektsätzen sowie vor affektisch verstärkten Adverbien und affektisch hervorgehobenen sonstigen Satzteilen gebraucht wurde, daß also *mais* und die nächste Silbe beide gleich oder fast gleich betont waren. Allerdings entnehmen wir noch etwas anderes daraus: daß die Affektsätze in jener Zeit offenbar mit starker Spannung einsetzten und nicht, wie vielfach heute, sich erst zu einem Spannungsschluß steigerten.

VII. Schwachtoniges *mais* im Altfranzösischen.

46. Wir könnten nunmehr, da wir den Weg vom Adverb zur Konjunktion nach Möglichkeit festgestellt haben, uns mit

diesen Ergebnissen begnügen. Denn daß affektische Wendungen sehr bald ihres Affektwertes beraubt werden können, und daß sie dadurch befähigt werden, auch in der gewöhnlichen Aussage ihren Platz zu finden und in um so reicherem Maße finden müssen, je weniger andere Ausdrucksmittel ihrer Art zur Verfügung stehen, bedarf keiner langen Beweisführung. Tatsächlich war der Platz, den *magis* nun einnahm, sozusagen vakant. *Sed* war, wie wir gesehen haben, aus rein morphologischen Gründen seiner Figura wegen mit *sic* zusammengeworfen worden und ist mit diesem unter die kopulativen Konjunktionen geraten. *Verum* und *autem* aber waren als nachgestellte Partikeln am Beginne der romanischen Entwicklungsperiode von vornherein dem Tode geweiht, denn alle Expletivae des Altertums sind in der Zeit des großen Rückganges konjunktionalen Ausdruckes untergegangen. Dasselbe gilt natürlich auch von *enim*, das in der Spätzeit als Ersatz dieser beiden zu fungieren begann, während wir über den Untergang von *nam* noch nichts Bestimmtes sagen können. Wahrscheinlich wurde diese vom 3. zum 5. Jahrhundert sehr lebendige Konjunktion, welche nicht bloß oppositiv (vgl. Löfstedt, Komm. p. 34), sondern nach Schmalz (Schmalz, Gramm. p. 504) auch in der Funktion von δέ gebraucht wurde, ebenfalls den rein kopulativen Konjunktionen gleichgestellt. Es bestand also ein Bedürfnis nach Ausdrucksmitteln für einfache Opposition, dem im Spätlatein mitunter sogar *et* nachhelfen mußte. Das erklärt es uns, warum das mit dem Anbruch der neuen Ära eben erst zur Konjunktion werdende, affektisch stark hervorgehobene *magis* so rasch den Weg zum tonlosen Synonym von ‚aber' fand, als das es, wie wir sahen, schon im Leodegar, der Passion und besonders im Alexis relativ am häufigsten belegt ist. Ich meine aber, daß eine solche summarische Aburteilung doch noch nicht den richtigen Einblick gewährt. Wir müssen uns zunächst noch für einen Augenblick mit dem stark betonten elativen *magis* beschäftigen.

47. Als ich dessen Weg zur Konjunktion verfolgte, war ich genötigt, neben dem uns gewohnten komparativen *magis*, das ich durchaus nicht ausschaltete, mit besonderem Nachdruck des selteneren, nicht komparativen Synonyms von *valde*

zu gedenken, auf das hingewiesen zu haben ein Verdienst E. Richters ist. Damit hat sich aber eine Verschiebung gegenüber den bisher geltenden Ansichten vollzogen, die ich noch näher motivieren muß. Denn E. Richter selbst, von ihren Vorgängern und Nachfolgern zu schweigen, hatte diesem nichtkomparativen *magis* nur eine Nebenrolle zugedacht, während ihm nach meinen Ausführungen fast die Hauptrolle zufallen müßte, da ein beteuerndes, bekräftigendes *valde* jedenfalls häufiger zur Hervorhebung verbaler Vorgänge und einzelner Satzteile geeignet ist als eine auf ganz bestimmte Fälle beschränkte Partikel des Vergleiches. Da besteht nun eine Diskrepanz zwischen meiner Theorie und der tatsächlichen lateinischen Überlieferung, wo *magis* meist nur in komparativem Sinne gebraucht wird. Daß es auch in der eigentlichen Volkssprache vornehmlich komparativ gefühlt worden sein muß, ergibt sich aus seiner volkstümlichen Verwendung bei der Steigerung der Adjektiva. Andererseits aber fällt es doch auf, daß von den vielen Zusammensetzungen des vergleichenden *magis* mit Pronominen, die im Latein gang und gäbe waren (*eo magis, quo magis, tantum magis, quantum magis* usw.), die einen ganz untergingen, die anderen ein sehr kümmerliches Dasein im Romanischen, namentlich im Süden, fristen, während in jenen beiden festen Verbindungen, die *magis* wahrscheinlich schon im Lateinischen einging und die dann von den Romanen übernommen und weiter entwickelt wurden, nämlich in *magis quod*, resp. *quia* und *non magis* neben einem selteneren Komparativ ein weit häufigerer Positiv, resp. Elativ als ursprüngliche Funktion ersichtlich wird.

48. Dieses Rätsel klärt sich nun auf, wenn wir die Schicksale von *valde* ins Auge fassen, für das ja *magis* synonym wirken konnte. *Valde* war zunächst in nachklassischer Zeit trotz seines spärlichen Auftretens in der Literatur durchaus kein unvolkstümlicher Ausdruck (vgl. Petronius). Im Gegenteil wirkte es, wie bereits Wöfflin erkannte, an der synthetischen, volkstümlichen Komparation kräftig mit und stand, neben manchen anderen Adverbien, bei der Superlativbildung zunächst in vorderster Reihe. Daß es dann später unterging, hatte es teilweise wohl eben dieser volkstümlichen Rolle zu danken. Die Komparation, die im Lateinischen

immer auf schwachen Füßen stand, woraus sich die fortwährende Ausschau der Autoren nach neuen steigernden Adverbien erklärt, hatte zu einer Verwischung zwischen Komparativ und Superlativ geführt. Affektische Superlative wurden in übertriebener Weise zu einfachen Positiven herabgedrückt und die durch die zunehmende Synthese immer seltener werdenden und daher immer wirksameren alten Komparative zu Superlativen gesteigert. Dasselbe geschah aber auch in der zusammengesetzten Komparation, die das alte *multum, longe, admodum, nimium, satis* als Steigerungspartikel mehr und mehr entwertet, wofür die Komparative *magis, potius* und *plus* an ihre Stelle traten, bis schließlich den Romanen aus der ganzen Fülle nur mehr *magis* und *plus* erübrigten, die als Superlative zu kennzeichnen der sich entwickelnde Artikel ein bequemes Ausdrucksmittel bot.

49. In diesem Zusammenhange ist die Annahme gestattet, daß die Verwendung von *magis* in der Adjektivsteigerung in zunehmendem Maße dieses als ein Synonym von *valde* der Volkssprache zum Bewußtsein brachte. *Magis* war am Beginne der romanischen Sprachperiode einfach eine Steigerungspartikel, sei es in komparativem, sei es in superlativem Sinne. Aus chronologischen Gründen dürfte es aber schwer fallen, diesen endgültigen Wandel in die Zeit vor das 6. Jahrhundert zu verlegen, obwohl er schon in lateinischer Zeit wesentlich vorbereitet war. Wieder ein Grund, die Entstehung der Konjunktion in die Zeit nach der Völkerwanderung zu verlegen.

50. Von einem tonlosen *mais* = ‚aber' können wir erst vom Alexis an reden, da der einzige ältere Beleg P. 291 uns noch nicht ermächtigt, dieses Stadium schon für das 10. Jahrhundert als typisches Vorkommnis anzusetzen. Da wir aber bemerkten, daß *mais* überhaupt als frz. Konjunktion in dieser ältesten Zeit eigentlich selten gebraucht wird, hält es schwer, an seine syntaktische Abnützung und affektische Entwertung zu glauben. Wie soll die in der Passion und im Leodegar so seltene Konjunktion ihre starke Affektnote verloren haben, so daß sie schon im Alexis meistens tonlos für ‚aber' gesetzt wird? Vier längere Texte aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, die ich auf das hin durchgesehen habe,

bestätigen vollauf diese Tatsache: in Rolandslied, Karlsreise, der Chanson de Guillaume und Gaimars Chronik wird *mais* in der Überzahl der Fälle mit ‚aber' zu übersetzen sein. Und zwar findet es sich just vor sehr wenig markanten Gegensätzen, die als solche kaum gefühlt werden können, mit Vorliebe gebraucht, während wir schon durch Wehrmann wissen, daß es als disjunktives ‚sondern' damals weit seltener war.

51. Die häufigste Funktion ist die eines narrativen *sed*, so Ch. d. G. v. 1100:

> *Es vus Guillelme al conseil assené*
> *od trente milie de chevaliers armés*

v. 1105:

> *Mais li paien nel pueent endurer*

Logisch gesprochen, liegt ja eine gewisse Antithese zwischen *Guill.* und *paien* vor. Aber gewiß kam es dem Dichter nicht just auf den Unterschied zwischen diesen beiden an. Er wollte mit dem *mais* nur anzeigen, daß nun nicht mehr von Guillelme, sondern von etwas Neuem, u. zw. von seinen Gegnern die Rede sein wird, wie wir ja auch im Deutschen diesfalls ein enklitisches ‚Die Heiden aber' gebrauchen würden. Wie wenig es sich hier um wirkliche Antithesen (und Christen — Heiden wäre eine solche) handelt, wie sehr speziell das Neue, das Nichtfortsetzen des Bisherigen der Grund der Konjunktionssetzung ist, zeigen andere Stellen, wo auf *mais* überhaupt keine dingliche Vorstellung folgt, sondern ganz allgemein *une chose* gesagt wird.

v. 1372: *mais d'une chose al malement erré*

v. 1641: *mais d'une chose me puet fortment peser.*

Gerade in dieser Sphäre fallen schon im Alexis gewisse formelhafte Wendungen auf:

Str. 39: *Dreit a Tarson espeiret ariver*
Mais ne pot estre: ailors estot aler.

Str. 106: *De lor tresor prenent l'or e l'argent*
Sil font geter devant la povre gent,
Par iço cuident aveir descombrement.
Mais ne pot estre, cil n'en rovent nient.

Str. 116: *Ço peiset els, mais altre ne pot estre.*

Formelhafte Wendungen sind natürlich der syntaktischen Abschwächung aber am allerstärksten ausgesetzt, und so kann man denn das zweimalige *mais ne pot estre* ganz gut mit einem kurzen ‚aber weit gefehlt', das letzte mit unserem heutigen ‚aber es mußte sein!' übersetzen.

Wir müssen uns leider mit relativ kurzen Texten zur Beurteilung jener fernen Zeiten begnügen, doch können wir, vom Bekannten auf Unbekanntes folgernd, annehmen, daß derartige formelhafte Wendungen die affektische Entwertung hervorgerufen haben. Gerade die im Alexis vorliegenden sind ja offenbar zunächst Ausrufe des Erstaunens, welche hier zur Fortführung der Erzählung benützt werden. So erklärt es sich, daß gerade in der schwächsten unter den disjunktiven Funktionen *mais* zunächst sein Glück machte.

52. Damit ist aber noch nicht erklärt, wie es, wenn auch seltener, ein tonloses ‚sondern' vertreten kann. Hier liegt eine direkte Disjunktion, also bewußte Gegensätzlichkeit, vor. Und wenn auch hier tonlose Konjunktionen vielfach zur Verbindung der Gegensätze benützt worden sind (und auch heute werden), so beruht das doch gewiß auf dem häufigen Bedürfnis, eine negative Aussage durch ihr positives Korrelat zu ergänzen, ohne daß besondere Affektwerte damit verbunden wären.

53. Im Deutschen können wir solche abgeschwächte ‚sondern' syntaktisch dann feststellen, wenn der negative und der positive Satz mit gleichem Subjekt konstruiert sind, woraus sich jener deutsche Sprachgebrauch ergibt, auf den u. a. Tobler, VB. III, 83, hinwies, wo wir ebensogut ‚aber' wie ‚sondern' für das frz. *mais* gebrauchen können.

Audigier v. 280:

> *Grinberge n'ert pas riche d'or ne d'argent*
> *mais ele avoit un pou de tenement*

Gaimar Anhang v. 110:

> *Plusurs en pussez nomer*
> *mes ne me quer plus travailler*
> *mes de Wales parlerai,*
> *de cels de la vus dirai*

‚aber von Wales' — ‚sondern von Wales'. Die Verbindung mit ‚aber' ist eine lockerere, in jener mit ‚sondern' sind die Gegensätze als solche schärfer gefaßt, aber die Affektlosigkeit ist beidemale die nämliche — man könnte es eine affektlose Disjunktion nennen, die der narrativen Opposition fast gleichkommt. Dieses Hilfsmittel der Übersetzung in unsere Sprache, welche Opposition und Disjunktion durch verschiedene Konjunktionen auszudrücken pflegt, versagt aber, wenn das Subjekt wechselt.

Mule S. frein v. 411:

> *Si fiert la mule et ele saut*
> *Sor la planche qui pas ne faut,*
> *Mes assez sovent avenoit*
> *Que la moitié du pié estoit*
> *Fors la planche, par de sor.*
> *N'est merveille s'il a peor.*

Hier müssen wir ‚aber' sagen, aber nur aus formellen Gründen. Hieße es (unter Mißachtung des Metrums)

> *mes assez sovent de la moitie*
> *de son pie fors la planche estoit*

so könnte anstandslos ‚sondern' eintreten. Daher scheint es mir, daß das dtsch. ‚aber' vielfach ebenfalls die Rolle einer affektlosen Disjunktion übernimmt.

54. Um aber zum frz. *mais* zurückzukehren, meine ich, daß es niemals zum Ausdruck dieses tonlosen ‚sondern' gelangt wäre, wenn es nicht von einem mächtigeren Konkurrenten in diese bescheidenere Stellung gedrängt worden wäre, nämlich von *ainz*.

Die Geschichte von *ainz* muß meines Erachtens weit in die lateinische Zeit zurückreichen, bis damals, als noch *potius* in voller Kraft stand und *magis* dessen Wirkungssphäre noch nicht ausschließlich für sich in Anspruch nehmen durfte. Seine von Meyer-Lübke, Et. Wtb. 494, befürwortete Ableitung aus dem Adverb *ante* + Vokal scheitert daran, daß, abgesehen von dem mehr literarischen und später untergegangenen *antea* (vgl. Löfst. p. 74), die mit Vokal anlautenden und mit *ante* zusammengesetzten Wörter, dessen *t* niemals palatalisieren (vgl. *ante-annum, ante-obviare, ante-oculare*). Das entspricht

auch durchaus der umgangslateinischen Behandlung vokalischer Kompositionsfugen im Satz wie im Wort.

Viel ansprechender wäre (wenigstens für das Französische) gerade in lautlicher Hinsicht die von E. Richter vorgeschlagene Anlehnung von *ante* an *pridie*, wobei man Beziehungen, eventuell dialektischer Natur, zwischen diesem **andie* und dem altlat. *antidea* herstellen könnte. Aber einerseits steht das stimmlose *z* in ital. *anzi* entgegen. Andererseits müßte von *pridie* natürlich ein zunächst rein temporales Adverb ausgehen, und wir Romanisten hätten unsere liebe Not, die konjunktionalen Funktionen daraus ableiten. Gerade diese Schwierigkeiten entfallen, wenn wir, von *potius* und *satius* ausgehend, ein halb temporales, halb komparatives *antius* ansetzen. Diese volkstümliche Bildung wäre von Haus aus der gegebene Rivale für *magis* = *potius* und bliebe, im Gegensatz zu *magis*, auf die Sphäre des korrigierenden, stark elativen oder stark disjunktiven Gebrauches des alten *potius* beschränkt. Darum ist es immer stark betont und steht für ein unterstrichenes ‚sondern', ‚vielmehr', ‚sogar'. Für *antius* führte vorerst kein Weg zur Tonlosigkeit, aber auch *magis* leistete lange Zeit Widerstand, da es noch lange in die altfranzösische Zeit hinein im gleichen Sinne und in gleicher Art belegt st. Erst als das tonlose *mais* mehr und mehr um sich griff, konnte nur dieses, nicht aber das affektisch viel zu kräftige *ainz* auch für affektlose Disjunktionen brauchbar erscheinen. Die Geschichte vom allmählichen Schwinden der Akzentkraft von *ainz* und dem Aufgehen im generalisierten *mais* wäre ein eigenes Kapitel, das ich hier nicht zu schreiben brauche.

VIII. Altfranz. *mais que* und Verwandtes.

55. Ich habe im Verlaufe meiner Darstellung wiederholt auf den lateinischen Ursprung und den gemeinromanischen Charakter dieser so viel diskutierten afrz. Wendung bezugnehmen müssen und bin nun daran, die Begründung zu dieser meiner neuen Behauptung zu geben. Ich schließe mich hier der Auffassung E. Richters nicht an, welche, sich über die vorsichtigen Worte Toblers hinwegsetzend (vgl. VB. III, p. 84), fest überzeugt ist, (*ne*) *mais que* wäre eine Fortsetzung des

lat. (*non*) *magis* — *quam*. Trotz der Zfr. Ph. 32, p. 659, vorgebrachten lateinischen Belege für letzteres ist vor allem zu bedenken, daß das arum. *ma kə* (*ma că*) als zweiten Bestandteil unbedingt *quod* enthält. Dementsprechend ist *quid* im ital. *ma chè* in Fragen und Ausrufen enthalten, wie das sizil. *macchì!* — *mac-cì!* klar erweist, das sich in piem. *mak* auch funktionell bereits dem frz. *mais que* nähert.[1] Ich will mich nun bei der lautlichen Form des ital.-frz.-span. *que* für funktionelles *quam*, welche anderwärts Anstoß erregt hat, nicht aufhalten. (Dieses *que* ist natürlich analogisch an *quia*, *quem* usw. angelehnt, resp. auch das westrom. *que* ist aus vielen etymologischen Quellen gespeist, wie wir dies bei *et* gesehen hatten.) Ich möchte dies um so weniger tun, als bei den lateinischen Klassikern wie Cicero u. a. ein formelhaftes *magis est quod* — *quam* (im Sinne von *m. interest*) nachgewiesen ist (Beispiele bei Forcellini), das möglicherweise den Archetypus unserer Verbindung darstellt, der sich in der Folge sogar in zwei Formeln vereinfacht haben mag — ein *magis* (*est*) *quam* in komparativem Sinne — und ein rein elatives *magis* (*est*) *quod* ohne folgendes *quam*. Aber das alles sind Konjekturen! Die Hauptfrage ist: Hängen alle die eben zitierten Wendungen — und einige noch zu nennende — mit frz. *mais que* zusammen? Wenn dem so ist, muß das aussagende *quod*, resp. *quia* im Spätlatein gegenüber dem vergleichenden *quam* weitaus das Übergewicht gehabt haben. Und gerade diese Frage muß ich mit ja beantworten, denn unverkennbar sind alle romanischen Sprachen in dieser Hinsicht durch eine gemeinsame Form mit gemeinsamer Grundfunktion miteinander verbunden: überall birgt dieses lat. **magis quia* einen einschränkenden, bedingenden Sinn in sich.

56. In Italien hat es sich allerdings am wenigsten erhalten. Hier ist nur die von Salvioni in Oberitalien nachgewiesene Fügung, die als adverbiell gebrauchte Formel *masche*, *almesch* usw. (analog von *almanco* beeinflußt) zu finden ist, und das schon von Ascoli entdeckte piem. *mak* zu nennen. Die Funktion ist die eines ‚wenigstens' (also einschränkend).

---

[1] Irrtümlicherweise im Et. Wb. 5228 unter den Formen für *non magis* angeführt.

In Spanien, wo *mas que* ebenfalls dialektisch zum Adverb werden kann, und in Frankreich ist seine Verwendung viel ausgedehnter. Echegaray sagt in seinem Dicc. general sub *mas*: con la particula *que* suele equivaler á *aunque*. *Mas que nunca vuelvas, por mas que llore*, aunque nunca vuelvas, aunque mucho llore. Damit deckt sich auch Labernias Angabe (sub *mes*): ab la particula *que* s'usa com interjeccio per a denotar la indiferencia ab que's mira que succehesa o no alguna cosa; axi dihem: *F. ha marxat mes que no torne*. Die Grammatiken, auch jene von Hanssen und die neue katalanische Syntax von Anfós Par, schweigen sich über die Konstruktion gründlich aus. Nur soviel ist zu erfahren, daß *por mas que* als *anticuado* gilt.

57. Eine flüchtige Durchsicht mehrerer Texte belehrte mich nun, daß das span. *mas que* — im Gegensatz zum Prov.-Frz. — noch nicht zu einer stehenden syntaktischen Fügung geworden ist, sondern daß *mas* und *que* in verschiedener Weise zusammengebracht werden können. Einem rein elativen *magis* am nächsten kommt ihre Verwendung in der *Infancia de Jesu-Christo* (Beihefte der Zfr. Ph. Nr. 72), wo sie einfach beteuernd und bekräftigend stehen. Josef wendet sich (p. 13 v. 15) an Rebecca, die eben vorher ermüdet rasten wollte, aber beim Erklingen von Tanzmusik plötzlich tanzlustig geworden ist.

Mas que agora estas ligera
y no te duelen las patas

‚Und ob dir jetzt leicht ist und deine Füße dich nicht schmerzen!'

Ebenso p. 15:

Jos. *Ha Rebecca, que contento,*
menea esas castañetas
que hoy se junde la montaña.

Reb. *Mas que se junda*

Jos. *Pus echa . . . .*

‚Und ob getanzt wird!'

Der Zusammenhang ist so klar, daß ich an meiner Übersetzung nicht zweifeln kann. Dieses *mas* ist nichts anderes

als unser wohlbekanntes elatives *magis* vor affektischen Ausrufen.

Im gleichen Sinne sagt Lope de Vega in Las burlas veras (ed. Millard-Rosenberg) v. 1297:

Mas que ¿pago yo la fiesta?

Ebenso heißt es im Magico prodigioso v. 1513:

Mas ¿que hace nuestro amo allí
Tan suspenso?

Oder v. 1252:

Mas ¿de que me aflijo tanto?

Oder wieder Burlas veras v. 572:

Mas por que dar desengaños
a los que piden remedio?

Mas und *que* sind mithin noch vollkommen selbständige Elemente und decken sich genau mit ital. *ma che* und entsprechen, genauer genommen, einem lat. *magis quid*, das in Aussagesätzen allerdings durch *magis quia* zu ersetzen ist. Der nächste Schritt amalgamiert bereits die beiden Elemente der Wendung und gibt ihnen gleichzeitig einen halb konzessiven Sinn.

So z. B. in Arturo Reyes Romances Andaluces p. 24:

Si yo y a la mar de veces
Le he mandao á voz en grito
Que se vaya y que me deje
A solas con su vecino
¡Mas que ha de dirse!

Der Sinn ist ein affektisch abgedämpftes bedauerndes: ‚Aber was nützt alles reden!' — ‚Mag man auch reden' — ‚Obwohl man reden mag, nützt es nichts!'

Eine zweite Quelle dieses *mas que*, allerdings nur rein formell gesprochen, fließt aus dem vergleichenden *magis quam*, das im Spanischen häufiger anzutreffen ist als im Altfranzösischen oder Provenzalischen:

reluçe mas que goma (Hita, p. 49, v. 268)
tu vas luego a la iglesia por le decir tu raçon
masque por oyr la missa nin ganar de dios perdon
(ebenda p. 69, v. 380)

la piedra del corazon
mas que los diamantes fuerte (Princip. const. ed. Krenkel I, v. 775)

Auch dieses *mas que* verträgt, nach dem Versmaß zu schließen, keine stimmliche Loslösung eines stark betonten *más* von einem tonlosen *que*, sondern ist in e i n e m akzentlos zu sprechen. Das gleiche gilt aber auch von folgender Stelle im Romancero del Cid (ed. Car. Michaelis), p. 220:

Salid esta tarde al campo
que quiero ver si sufris
mas que os afrenten mil homes
que quedar muerto en la lid.

Man könnte es leicht auflösen in ein *si sufris mas — que!* Der Sinn ist: ‚Mögen euch tausend Mann bekämpfen.' Aber bei einiger Überlegung erkennt man den großen Unterschied dieser beiden *mas que*'s. Will man nämlich dieses *que* mit *quam* übersetzen, so stellt sich ein direkter Widersinn heraus. Martin Pelaez, um den es sich hier handelt, kann es doch nicht lieber erdulden, von 1000 Mann bekämpft zu werden, als tot im Felde zu bleiben! Es handelt sich darum, daß er lieber tot liegen bleibt als zu fliehen, was aber überhaupt unausgedrückt bleibt. Also genau das lat. *magis est quod* mit unterdrücktem folgenden *quam*-Satz. Heute scheint der Gebrauch hauptsächlich dialektisch zu sein, und ich finde ihn z. B. im Dialecto vulgar Salmantino des José de Lamano y Beneite (p. 533) und im Dial. Leones des Alonso Garrote (p. 202) angeführt.

58. In erster Linie muß es mithin *magis quia* sein, das diesem span. *mas que* als Unterlage diente und einen konzessiven Sinn annahm. Nun bilden die konzessive und die disjunktive Funktion miteinander sozusagen ein Paar, das sich nur darin zu unterscheiden scheint, daß erstere hypotaktisch-kausal, letztere aber parataktisch ist. In beiden aber handelt es sich darum, daß zwei an sich disjunkte Vorstellungen, resp. Begriffe usw. aneinandergereiht werden. In der Parataxe wird die erste negativ ausgesprochen und durch eine positive ersetzt. Daher muß die aufzuhebende voranstehen. Bei der

Hypotaxe wird das Nichtbestehen der einen Vorstellung nicht durch ihre Negierung, sondern durch die Aufhebung eines zu erwartenden Kausalverhältnisses zwischen beiden Vorstellungen festgestellt. Die Möglichkeit beider Annahmen besteht und wird ausgesprochen, aber die fehlende Kausalverbindung löst sie voneinander los. Daher bleibt die Reihenfolge der beiden Teilvorstellungen eine beliebige, da es freisteht, Ursache—Wirkung oder Wirkung—Ursache auszusprechen.

59. Der hypotaktische Charakter, wie er im Spanischen vorliegt, ist bei *mas que* zweifellos das Altertümlichere, was sich aus dem *quia* ergibt. Das Provenzalische hat aber daraus eine Parataxe gemacht, offenbar nachdem einfaches *mas* sich als parataktische Konjunktion bereits eingelebt hatte. Indessen zeigt auch das Provenzalische noch Reste des allerältesten Gebrauchs in interjektiven Affektsätzen, so in dem bei Levy zitierten Beleg aus Raimb. de Vaqueiras:

Mas qu'ar sobra mon sen folhors!

Gerade dieser Gebrauch erleichterte es sehr, das *que* in die Parataxe überzuleiten. ‚Es ist süß, wenn erzürnte Liebesleute sich wieder versöhnen', singt P. Vidal — *mas que no volh* ... ‚ich aber will keine törichten Zerwürfnisse'. Ähnlich heißt es im Breviari v. 2512:

Quar tot que Deus fay pauc pro
Senes dubte, fa per razo,
Mas la razo nois no sabem
Ni ges saber no la podem
Per nos, be certa ni pura;
Mas que prendem conjectura
Qels mals que tramet als malvatz
Lor trameta per lor peccatz.

‚Jedoch können wir die Vermutung hegen, daß er die Übel den Bösen schicke usw.' Wie nahe steht ihm ein: ‚obschon wir die Vermutung hegen können'.

Natürlich handelt es sich nur um die begleitende Affektnote, ob wir dieses *mas que* rein disjunktiv mit ‚sondern' oder korrigierend mit ‚vielmehr' übersetzen.

Brev.: [*Ni crezatz qu'en I hora Dieus*
Ame mais qu'en autra los cieus]
v. 735: *Mas que l'amor demostra may*
L'un'ora que l'autra no fay.

Ist die berichtigende oder ersetzende Vorstellung selbst keine positive Aussage, sondern eine bloße Annahme, so wird natürlich auch *mais que* durch ein bloß annehmendes ‚wenn nur', ‚soferne als', ‚wofern' wiederzugeben sein, also genau so wie das arum. *ma cä*, wofür Levy sub ‚pourvu' Beispiele bringt.

60. Das Nordfranzösische hängt nun wieder auf das innigste mit dem Provenzalischen zusammen, mit dem es teilweise übereinstimmt, das es aber auch teilweise weiterführt. Es ist mithin sozusagen die dritte Entwicklungsstufe. Auch hier natürliche Parataxe statt Hypotaxe, aber der Erstarrungsprozeß der Wendung schreitet noch um einen weiteren Schritt vor, da *mais que* vorwiegend auf einen speziellen Fall der Disjunktion angewendet wird, nämlich jenen, wo im Vordersatz ein genereller Begriff negiert wird, was die Syntax als eximierende Negation bezeichnet: ‚nichts regt sich, nur', ‚kein Mensch spricht, nur'. Die Beispiele bei Tobler, Melander, Brall (lt. *foris, foras* im Gallorom. Berl. Diss. 1918) zeigen, welche überwiegende Rolle seit der Clerm. Passion (v. 98) die eximierende Negation bei *mais que* spielt; vgl. etwa noch:

Mes entre eus n'eurent enfant
Mes qe une fille bele (Haveloc v. 207).

Ysengrin qui el ne demande
Mes que il tenir le (sc. *la viande*) *peust*
Baisse la teste (Ren. v. 548).

Ne espuseie ne sereit
Ne pur rei, ne pur homme
Mes ke cil fust sire de Rome (Ypomed. v. 126).

Es kann sich die eximierende Negation natürlich auch in eine eximierende Behauptung umkehren:

Et si estoit tot entor clos
De quanz piex aguz et gros
Et en chascun des piex avoit

— *Mes qu'en un seul, où il falloit,*
Une teste de chevalier (Mule s. frein v. 433).[1]

Es kann dem Dichter auch ein negativer Satz vorschweben, dem er die eximierende Berichtigung folgen läßt, obwohl er sich eben positiv ausgedrückt hatte. Tobler hätte hier von einer ‚logischen' Negation gesprochen — ich nenne es lieber ein eximierendes Anakoluth.

Les cink en ad tué et occis
Li uns est echapez vifs
Mes qe le poign out coupé.

Die Vorstellung *tué et occis* wirkt nach, das *echapez vifs* wandelt sich in ein vorschwebendes *non tuez ni occis*, dem *mes que* ganz korrekt folgen kann.

Hierher auch die von Melander aus den Königsbüchern angeführte Stelle:

A tant eissid li reis de Jerusalem od tute sa gient (gedacht wird nun: *n'i aveit mie gient a J.*) *mais que il i laissad XX de ses suignantes pur guarder le palais.* (Vgl. auch das Zitat Thomas v. 1262.) Weniger sicher scheint mir:

Ses mautalanz est trespassez
Mes que il li ait fait jurer
Que usw. (Ren. v. 526)

wo man ein gedachtes *il n'est mes mautalantéz mes que* supponieren müßte.

61. Wenn nämlich auch die eximierende Negation im Altfranzösischen zur herrschenden Konstruktion für *mais que* geworden ist, so ist sie doch noch nicht die einzige, denn es gibt immerhin Fälle, die sich nicht in eine eximierende Negation auflösen lassen. So nicht bloß Passion v. 385:

Argent ne aur non i donet
Mas que, son sang et son carn,

sondern auch Karlsreise v. 44:

Volonters la laisast, mais qe muer non osed

[1] Hieher vielleicht insoferne auch Erek 1562, *Les perez est frans et cortois mesque d'avoir a petit pois*, als es gleichbedeutend mit *n'a mie* verstanden werden kann.

(beteuernd = *valde*); fast könnte man an ein erklärendes ‚nämlich' (= *mais*) denken oder das *que* vielleicht gar kausal deuten, das durch *mais* verstärkt wäre. Dann wäre K. 44 natürlich als Zufallsbildung aus dem Bereiche der eigentlichen Konjunktion *mes que* zu streichen, ähnlich wie die verschiedenen Vorkommnisse von *mais que* = *magis quam* oder Cliges 3292:

> *Et ce meïsme vos relo*
> *Que ja ne sache dont il vint,*
> *Mes que* (sondern daß) *par aventure vint.*

Sonst findet sich *mais que* hauptsächlich dann, wenn ihm keine Aussage, sondern eine bloße Annahme folgt — also vor Konjunktiv (vgl. Melander p. 127 die Beispiele: Gir v. Rouss. 75, Mon. Guill. II 163, Raoul de Cambrai 6867, 8651, Brut 2388). Auch Chrestien liebt ein solches *mais que* sehr.

Erek 5036: *Mar fust feite ceste anvaïe*
Mes que mes sire fust haitiez

Erek 6204: *Et anquerroit, s'il pooit estre*
Qu'ele del suen li redeïst
Mes que trop ne li desseïst

usw. (vgl. Kristian-Wörterbuch). Auch die zwei Beispiele in Aucass. und Nicol. gehören hieher. Wir sind durch nichts genötigt, in diesem *mais que* jedesmal das Synonym eines exkludierenden *fors* (‚außer daß', ‚nur') zu sehen. Das prov. *mas que* mit Konjunktiv = *pourvu* ist genau das nämliche. Und da sich die eximierende, resp. exkludierende Funktion erst aus der reinen Disjunktion entwickelt hat, brauchen wir sie nicht in Stellen hineinzutragen, wo sie nicht verbürgt ist.

Und daß wir überhaupt besser daran tun, afrz. *mais que* außerhalb der eximierenden Negation ebenso wie im Altprovenzalischen aufzufassen, statt uns auf das dtsche. ‚nur' zu steifen, mögen folgende Stellen zeigen:

Mort Aym. v. 759:

Aymeris monte mes que (aber) *poine i ot grant*

Ille v. 400: *Li XX chevalier bien se tinrent*
Mes que (aber) *li c qui sor ex vinrent*
Lor i firent trop grant moleste.

In beiden Fällen ist der ursprüngliche konzessive Sinn noch ungemein naheliegend (vgl. Kristian-Wtb. sub *mais* = obschon, trotzdem). Sogar die allerälteste Gebrauchsweise vor Affektsätzen ist noch zu finden, was den spanischen Brauch noch näher rückt:

Ypom. 671: *Mes qe chaud? Mult par estoit sage,*

Mon Guill. II, 145: *Mais que mi frere m'ont tot mon sen tolu!*

Ruteb. I, p. 15 Z. 4: *Mes que ce vaut, quant c'est ja fet?*

Aber unsere Syntaktiker sind überzeugt, daß *mais que* soviel wie *fors* bedeute und suchen dieses nun überall hineinzuinterpretieren. Aus diesem Grunde glaubt man auch seit Tobler allgemein, im Altfranzösischen wäre *mais que* mit einfachem *mais* synonym gewesen, wenn dieses für *fors* eintrete. Liegt das aber in einem solchen *mais* wirklich darinnen?

62. Man kann die eximierende Negation natürlich auch mit bloßem disjunktiven *mais* konstruieren und auch dieses *mais* muß im Deutschen mit ‚nur' übersetzt werden, aber nicht weil *mais* ‚nur' hieße, sondern weil nach einer generellen negativen Behauptung eine ihr widersprechende Tatsache ausgesprochen wird. Stünde statt dieses *mais* oder *mais que* zufällig ein *a tant* oder ein *es vos*, so könnte es ebenfalls ‚nur' heißen. Trotzdem würde man fühlen, daß zwischen diesen ‚nur''s Unterschiede bestehen, und ein solcher ist auch bei *mais que* und bloßem *mais* vorhanden. Im Eracle sagt Gautier v. 85:

Trestouz li monz prise sa vie (d. i. des Grafen Tiebaut)
Mais une riens, çou est envie
Qui het le bien ou que il soit.

Das ist eine eximierende Behauptung, und wir müßten im Deutschen natürlich sagen ‚nur n i c h t eines', d. i. der Neid. Der Dichter aber begnügte sich mit einem einfachen ‚aber' — ‚aber der Neid!', ein affektischer Ausruf, der vollkommen genügt, um die *envie* vom *prisier* auszunehmen.

Manchmal könnte man auch im Deutschen sich mit einem bloßen ‚aber' begnügen, so im vielzitierten Vers M. Aym. 449:

Tote estoit noire mes un bras qu'ele ot blanc.

‚Aber‘ können wir hier darum sagen, weil formell keine eximierende Negation, sondern ein eximierendes Anakoluth vorliegt. Noch ausgesprochener findet sich derselbe bei Benoit (Chron. 37771, vgl. Mel.):

> [li dux] *laissast armer de ses genz*
> *Mais sol tot a nombre cinz cenz,*

wo nicht einmal das Verbum des Vordersatzes negiert ist, sondern in Form einer positiven Aussage steht. Die normale Konstruktion liegt vor in Königsbücher II 12, 2: *Li povres n'en out mais une oveille qu'il out achatée.* Man sieht deutlich, daß der Sinn der eximierenden Negation ganz verblaßt ist. Der negierte generelle Begriff tritt gar nicht mehr recht ins Bewußtsein, da sich das ganze Interesse auf den Nachsatz konzentriert. Dazu stimmt auch, daß bei einfachem *mais* der vorausgehende negierte Begriff (*nus, nule chose, el* usw.) fast regelmäßig fehlt: *il n'atendent mais le morir*, wo bei *mais que* ein *il n'atendent el* die Regel wäre. In der langen Serie von Beispielen, die Mel. p. 152 f. zitiert, sind die Fälle mit ausgesprochenem generellen Begriff (wie im M. Brut 2996 *rien ne demande mais la p.*) weitaus in der Minderzahl. Endlich beachte man, daß dieses *mais*, welches wir mit ‚nur‘ übersetzen, fast formelhaft in bestimmten Typen gebraucht zu werden pflegt, die sich immer wieder wiederholen. Entweder es folgt darauf ein einzelnes Nomen oder eine Nominalgruppe: *mais un, mais li dui, mais bataille, mais la pulcelle*, oder ein Infinitiv (*mais del morir, mais del aler*), selten ein Adverb (*mais iloc entor*). Also *mais* leitet keinen Satz, sondern ein Objektoid, einen sogenannten verkürzten Satz ein. Erst in zweiter Linie stehen die Fälle, wo dieses Objektoid satzartig erweitert wird (*mais por son nevo enterrer, mais un poi de uelie que jou quart cume uignement*). Hingegen folgt dem *mais que* fast immer ein voller Satz und die Objektoide stellen sich selten ein.

63. In diesem Zusammenhange ist nun Leod. 57 interessant:

> *ne vol reciwre Chielperin*
> *mais li seu fredre Theoiri.*

Melander (p. 146) ändert den Rektus *li seu fredre*, Koschwitz folgend, in den Obliquus, Lerch aber (Hist. Synt. p. 101) hält den Rektus für richtig und übersetzt das *mais*, offenbar an Tobler VB. I² 273 denkend, als Synonym von *fors* mit ‚nur'. Ich zweifle nicht, daß Lerch hier insofern im Rechte ist, als er die Überlieferung wieder herstellt und die Emendation selbst wegemendiert. Aber ich zweifle sehr, daß dieses *mais* ‚nur' bedeutet hätte — es liegt nämlich keine eximierende Negation vor — und in diesem Sinne ist ja das dtsche. ‚nur' für *mais que*, *mais* usw. zu verstehen. Wer sagt, daß Evruin nur Teoiri empfangen will? Mir scheint dieses ‚nur' gezwungen und ad hoc gebraucht. Nicht weil *fors* excepto heißt, kann ihm der afrz. Nominativ folgen, sondern weil die durch ein *fors* herausgehobenen Begriffe als etwas für sich stehendes, dem Prädikat des Hauptsatzes nicht untergeordnetes, mit anderen Worten als Objektoide empfunden wurden, können sie die Subjektsform eines selbständigen Satzes beibehalten. Darum ist der Schluß falsch, *mais* mit folgendem Nominativ müsse *fors* bedeuten. Ich erkläre mir die Sache anders. Wir sind früher zum Ergebnis gelangt, daß *mais*, bevor es Konjunktion geworden war, eine Art Zwitterstellung zwischen Adverb und Konjunktion eingenommen haben dürfte, indem es, über den normalen adverbiellen Gebrauch hinaus, einzelne Nominalbegriffe als ein vorausgesandtes *valde* nachdrücklich herausheben konnte. Diese erschlossene Zwischenstufe scheint mir nun in dem eximierenden *mais* bis in die literarische Zeit hinein erhalten geblieben zu sein. Seine Funktion ist eine ganz ähnliche wie die des später um sich greifenden *es vos*. Wir haben im Deutschen keine Partikel, welche auch nur entfernt dieses sehr affektische ‚aber' auszudrücken vermöchte. Aber wenn ich die Leodegar-Stelle modern ausdrücken wollte, würde ich etwa sagen: Ganz gewiß, unbedingt der Theoiri! Der Nominativ deutet an, daß dem Dichter nicht speziell das *recivre* vorschwebt, sondern daß er allgemein die Parteinahme Evruins in lakonischer Kürze andeutet. Den Chilperich sollte E. empfangen und tut es nicht. Von einem eventuellen Empfang des Dietrich ist überhaupt nicht die Rede — wer weiß, ob dazu Gelegenheit gewesen wäre.

Wenn ich auf dieser Grundlage aufbauen darf, ergäbe sich daraus, daß sich nach negativen Sätzen der objektoidhafte Charakter solcher durch *mais* verstärkter Wörter länger hielt als sonst, die namentlich in der eximierenden Negation als bequemes Ausdrucksmittel beibehalten wurden.

64. Formelhafte Wendungen wie *n'i a mes de morir, enfant n'a mes un* drückten den Affektgehalt rasch herab, so daß auch dieses *mais* zu einem tonlosen ‚aber' und ‚nur' heruntersank. Die eximierende Negation ist weder das Ursprüngliche noch das Wesentliche dieser syntaktischen Fügung. Nur weil wir im Deutschen zwischen ‚aber' und ‚nur' im Sprachgebrauch zu unterscheiden genötigt sind, wo der Altfranzose einfach ‚aber' sagte, tragen wir eine Klassifikation in die frz. Konjunktion hinein, die ihr nicht zukommt. *Mais* und *mais que* sind mithin, auch wenn wir beide mit deutschem ‚nur' wiedergeben, zwei ganz verschieden gefühlte Konstruktionen gewesen, die auch wir nicht in einen Topf werfen sollten. Das gilt aber nur für das ‚klassische' Altfranzösisch. In der späteren Zeit (Ende des 13. Jahrhunderts und folgend) war allerdings das Sprachgefühl hiefür offenbar verlorengegangen.

IX. Negiertes *mais* im Altfranzösischen.

65. Eine besondere Schwierigkeit bereitete der romanische Syntax seit jeher das negierte *non magis*, resp. *non magis quia* oder *quam*. Schon Tobler hat a. a. O. vom einschränkenden *mais* (‚aber') gesagt, die ältere Zeit habe daneben in gleicher Weise *ne mais* gebraucht, und er zitiert: *Car li Turcs les enchaucent qui sont fort et legier; ne mais, diex en ait lox*, usw. In der Folge zeigt er, daß auch *mais que* und *ne mais que* gleicherart im Sinne von *se . . . non* Verwendung fanden, und nennt es einen logischen Fehler, daß die Negation nicht genügend umfassend wirkt, um das, was nachträglich ausgenommen wird, mitinzubegreifen, sondern Verneintes und davon Ausgeschlossenes als koordinierte Teile zu einem unausgesprochenen ‚Oberbegriff' gestalte. Dies beiläufig seine Worte VB. III, p. 81. Diese echt Toblersche, rein logisch gedachte Gedankengliederung sucht nun E. Richter (l. c. p. 661) ins Psychologische zu übersetzen:

‚Eine Aussage wird geleugnet bis auf einen gewissen Punkt, der ist von der gemachten Aufstellung ausgenommen. Alle vier Konjunktionsformen (d. i. *mais, mais que, ne mais, ne mais que*) sind reine Ausschließungspartikel (‚nur‘) usw.‘

Lerch (l. c.) knüpft ebenfalls an Tobler an, lehnt aber die Theorie E. Richters ab. Aus *mais* (‚sondern‘, ‚aber‘) hätte sich erst *mais que* gebildet, worauf das nach positiven Sätzen ursprüngliche *ne mais* und *ne mais que* durch den Toblerschen ‚logischen Fehler‘ auch nach negativen Sätzen Eingang fand. Bei ihm handelt es sich um das, was ich eximierende Negation und eximierende Behauptung nannte.

66. Alle diese Erklärungen berücksichtigen nicht, daß nicht nur *magis quod*, sondern auch *non magis* offensichtlich eine ganz bestimmte, sehr alte, u. zw. schon im Vulgärlatein gebildete Form darstellt, die ihre besonderen Schicksale hatte und eine selbständige Erklärung erfordert. Das rum. *numai* hat seine Verwandten in der ganzen Romania, nur teilen sie sich je nach ihrer Betonung in zwei Gruppen:

a) ein Proparoxytonon mit enklitischem *magis* haben wir im dakorum. *múmai*, venez.-ostlomb. *nóma*, ostlad. *nóme* engad. *nómma*. Der westlichste Ausläufer könnte astur. *nome non* sein, das gewiß nicht mit Rato de Argüelles (Vocab. de pal. bables, p. 87) = *no, hombre!* zu verstehen ist, sondern zu unserer Sippe gehört;

b) ein Paroxytonon mit haupttonigem *magis*, das in arumun. *nu má* einsetzt und sich hauptsächlich im Westen verbreitet: vizentin. *nomè*, südtir. *nomà*, mailänd. *nomá* (daneben allenthalben in Oberitalien von *demò* beeinflußte Formen *dóma, demá, domá*). Im provenzalischen Sprachgebiet weist Mistral *noumas* in Perigord nach, daran schließt sich einerseits span. *nomás* (= *nada mas*), port. *não mais*, andererseits afrz. *ne mais*. Alle zitierten Formen, mit Ausnahme der spanisch-portugiesischen, bedeuten ‚nur‘. Südlich des Po — und natürlich im *magis*-freien Sardinien — fehlt die Wortverbindung. In allen romanischen Sprachen werden diese Ausdrücke mehr vor einzelnen Satzteilen als zur Einleitung vor ganzen Sätzen gebraucht, letzteres am meisten im Altfranzösischen.

67. Und wie bei *mas que*, so scheint auch bei *no más* das Spanische an Altertümlichkeit der Gebrauchsweise den anderen romanischen Sprachen den Rang abzulaufen. Hier finden wir heute noch ein *no hay mas que decir*, ‚man kann nicht besser reden', das sich deutlich als eine Superlativbildung mittels eximierender Negation enthüllt, wie wir deren in verschiedenen Sprachen vorfinden (vgl. frz. *rien plus que cela*, dtsch. nichts weniger als das). Eine Verwendung in eximierender Negation setzt aber das ‚nur' der übrigen romanischen Sprachen notwendig voraus, und wir brauchen nur *no hay mas* um das Verb zu kürzen, um seine vollständige Übereinstimmung mit der sonstigen Romania ersichtlich zu machen. Im übrigen fungiert span. *nomás* einfach als verstärkte Negation und als Ausruf ‚Genug!'. Funktionen, die auch den anderen romanischen Idiomen als allerälteste Gebrauchsformen zugekommen sein mögen. Über diese ist sonst wenig zu sagen, und wir können uns mehr als im früheren Abschnitte auf das Nordfranzösische beschränken.

68. Vor allem besteht hier, soviel ich sehe, kein wesentlicher Unterschied zwischen *ne mais* und *ne mais que*, was auf einen gemeinsamen Ursprung beider hinweist. Beide gehören offenbar seit altersher der Sphäre der eximierenden Negation an, in die das nicht negierte *mais que*, wie wir sehen, erst nachträglich hineinwuchs. Aber es scheint, daß das positive *mais que* dem negierten den Rang ablief, vielleicht weil die parallel laufenden Konstruktionen der eximierenden Negation (niemand, resp. nichts tut x — aber a tut es) und der eximierenden Behauptung (alle, resp. alles tut x — aber a tut es nicht) jene ‚logischen Fehler' zum Bewußtsein brachten, an welche Tobler dachte, vielleicht weil die eximierende Negation, der sich das positive *mais que* besser angliedert als das doppelt negierte *ne mais que* (*unkes n'i arestut ne mais qu'un poi mangea*. Rou), häufiger ist als die eximierende Behauptung. Jedenfalls sehen wir, daß das *ne mais* (*que*) in der feinen, höfischen Sprache keinen rechten Nährboden besaß. In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts ist es, wenn auch nirgends häufig, doch allenthalben zu finden (Roland, Couronnement, Gormont u. Isembart, Philipp v. Thaon, Gaimar). Aber von der Mitte des 12. Jahrhunderts an bedienen sich die

großen normanischen Hofdichter (Thebenroman, Eneas, Benoit) seiner äußerst selten, bei Chrestien scheint es überhaupt nicht vorzukommen. Hingegen finden wir, daß just Dichter und Dichtungen, die etwas seitab von den großen Literaturströmungen jener Zeit stehen, wie die beiden Romane des Gautier d'Arras, Aiol, Gui de Borgogne, die Chanson d'Antioche, sich seiner ausgiebig bedienen. Obschon es in der späteren Zeit ähnlich wie *mais que* noch lange hin gelegentlich auftaucht (so viel ich weiß bis Christine de Pisan), scheint seine eigentliche Lebenskraft (gleichzeitig mit *mais que*) am Ende des 13. Jahrhunderts erloschen zu sein. Ich stelle diese provisorische Abschätzung der Verwendung von *ne mais* auf, um schon damit zu zeigen, daß die von Tobler behauptete Gleichwertigkeit von *ne mais* (*que*) und *mais que* höchstens einer Zeit zugemutet werden darf, wo beide nur mehr als archaisierende Stilblüten einer verklungenen Zeit in der Literatur sich dahinfristen, entschieden aber nicht dem 12. Jahrhundert, wo sie noch in voller Lebendigkeit vom Sprachgefühl erfaßt wurden. ‚Logisch' sind sie allerdings miteinander identisch, insoweit beide in der eximierenden Negation genau den gleichen Platz einnehmen, aber in der Syntax, und besonders in der Syntax der Konjunktionen, kommt es nicht bloß auf die Logik an.

69. Den typischen Gebrauch von *ne mais* (*que*) mögen folgende Beispiele beleuchten:

Phil. v. Th. Best. v. 2811:

distreat n'aveient rei
ne mais Cesar, ço crei.

Gaimar v. 375:

mes nos parrenz ne conussames
ne mes sul lui e tun seignur.

Aiol v. 1140:

qu'il (sc. *li peres*) *n'en avoit vaillant iiii deniers*
ne mais que iiii sous qu'il m'a cargies.

Ebenda v. 6290:

Tous nos homes ont mors, n'en est remes I sous
ne mais jou et mes sires s'en fuïons a estrous.

Eracl. v. 4325:

> *Ni touz li monz n'i feroit rien*
> *Ne mes icil ou mes cuers tent.*

Ille v. 1676:

> *Mais puis n'i a nus hom tou cië*
> *ne mes li clers tant solement.*

So scheint gegenüber *mais que* kein Unterschied in der Funktion zu bestehen. Auch daß nach *que* ein voller Satz folgt, nach bloßem *ne mais* aber ein Objektoid steht, ist uns von *mais* her bekannt. Doch muß ich erwähnen, daß die reiche Beispielsammlung bei Melander (p. 126 u. 127) ergibt, daß auch nach bloßem *ne mais* ohne *que* manchmal Vollsätze einsetzen, meist aber Objektoide, weshalb ich, um Melander in dieser Richtung zu vervollständigen, die obigen Beispiele zusammengestellt habe.

70. Bei näherer Betrachtung ergibt sich aber doch ein Unterschied, den ich für sehr wesentlich halte. Bei *ne mais*, resp. *ne mais que* läßt sich das deutsche ‚nur' regelmäßig (mit sehr wenigen Ausnahmen), u. zw. zum Vorteil der Übersetzung, durch ‚einzig und allein' wiedergeben. Es ist daher ein sehr starkes ‚nur'. Nun sollte man meinen, daß dies eben im Wesen der eximierenden Negation liege: nichts — einzig und allein! Aber es gibt in dieser Richtung doch Unterschiede! Bei den p. 47 von mir gebrachten Beispielen für *mais que* wird z. B. im Haveloc mehr die Schönheit der Tochter als der Umstand, daß sie die einzige war, hervorgehoben. Ebenso ist in der Renard-Stelle das *tenir la viande*, im Ypomedon der *sire de Rome* dasjenige, worauf es ankommt, und ein ‚einzig und allein' würde hier in der Übersetzung geradezu lächerlich wirken. Allerdings folgt darauf ein *mes que un seul* (Mule sans frein), wo obiges Kriterium versagt. Aber wir haben ja viele Beispiele zur Verfügung, und bei ihrer Überprüfung zeigt es sich, daß beim negierten *ne mais (que)* das eximierende ‚nur' in der Mehrzahl der Fälle vorteilhaft durch einen stärkeren Ausdruck wie ‚einzig und allein' zu ersetzen ist, währenddem bei *mais que* es zwar so sein kann, aber durchaus nicht Regel ist. Daß ein ‚einzig und

allein' bei bloßem *mais* von Haus aus am wenigsten zutreffend war, ist bereits gesagt worden.

71. Auch eine Erklärung liegt offen auf der Hand. Wir haben gesehen, daß *ne mais* zunächst ein nachdrückliches Nein! (etwa, nicht im geringsten', nicht weiter) gewesen sein dürfte, und daß es dann entweder direkt oder über eine Wendung, die dem span. *no hay mas que* entsprach, in die eximierende Negation gelangte. Im ersten Falle wird es wohl so gewesen sein, daß es als affektischer Ausruf eingeschaltete wurde, dem ein Asyndeton (der Konjunktionsarmut des Spätlateins entsprechend) folgte: ‚*Nemo vigilat! non magis! — vigilat Deus!*' Es würde dies sich sehr schön der zweiten, von mir erschlossenen Ausdrucksmöglichkeit anschließen: *Nemo vigilat — magis Deus!* Den anderen Fall könnte man sich etwa denken als ein *non magis (est) quam vigilare.* Auf alle Fälle muß dieses *non magis* ein sehr kräftiger, affektreicher Ausdruck gewesen sein, und die Literatur bietet uns keine Wendungen, aus denen sich ein formelhafter Gebrauch und eine daraus resultierende Abschwächung ergeben könnte. Und so muß es wohl geschehen sein, daß *ne maisque* das *nur* der eximierenden Negation stärker unterstrich als *mais que.*

72. Indessen ist dies keine unbedingte Regel und Einflüsse der beiden sich so ähnlich sehenden Satzkonstruktionen haben sich allenthalben geltend gemacht. So schon bei Gautier d'Arras Er. 5085: *ne mais de tant me vengerai* (‚trotzdem werde ich soweit Rache nehmen'); ähnlich bei Mel. im Altre perillos (p. 128).

Gewisse Schwierigkeiten bereitet unter diesen Umständen das Auftreten von *ne mais* außerhalb der eximierenden Negation:

Eracl. 86: *çou est envie*
qui het le bien ou que il soit
si fait mout bien que faire doit;
car touz jours mesdit del plus haut
com de le chose qui mieuz vaut.
Ja ne mesdira de nului
se preu nel voit; si het cestui. (sc. Tiebaut.)

Ne mes li miens cuers l'aime e prise (,aber' narrativ-oppositiv).

Ille v. 5311:

Galeron est none velee
La fille Idone a apelee
Ja tant n'irés a val, a mont,
Que vous truisies plus bele el mont.
Ne mais li dus en ot tel doel
Qu'il en morust le jor sien voel (ebenso).

Solche Fügungen sind bei Gautier nicht selten (vgl. Ille v. 1824, Eracl. v. 728, 2401, 4067, 5466, 5481, 6297, hiezu außerdem bei Melander die Beispiele Atr. per. 4900, 2667, Mon Guill. II, 1132, St. Graal III, 140 — allerdings aus später Zeit). Man kann sich hier höchstens vorstellen, daß Gautier das Gefühl für den Unterschied von *mes* und *ne mes* bereits verloren hatte und darum dieses im Übermaß gebraucht.

In anderen Fällen möchte man ein ,hingegen', ,im Gegenteil', ,umgekehrt' einsetzen:

Ill. v. 2262:

Sire, ce fu par aventure
I ciet bien tel a I assaut
Quant on le requiert, qui poi vaut
Ne mais proece est a duree
En cose bien amesuree

(man kann allerdings ebensogut ,einzig und allein' sagen).

Erac. 5310:

Ne mes, se Rome en fu iriee,
Constantinoble en devint liee

(hier ,einzig und allein' unmöglich, ebenso ,nur', es paßt aber ein ,hingegen', ein ,umgekehrt' oder ein bloßes ,aber').

Ebenda 4048:

Et cil qui de la mort est pres
N'est pas de plourer moul engrès,
Qu'assez li livre om autre entente;
Ne mais cil pleure et se demente.

Gui de Borg. v. 1047:

Sire, dist Olivier, mult grant tort aves
Il a XXVII ans acomplis e passés

Que je ne jui en sale ne en palais pavé,
Mes par chans et par tere et par vaus et par prés.
Et tant avons sosfert de pluies et d'orés
De grans fains et de sois et de chaitivetés
Quel ne poroit escrire nus clers tant soit letrés;
Et or sans achaison, si fort nos ranposnes!
Ne mes, par cel Seignur qui en crois fu penés,
Ja ne verrois VII jors acomplis et passés,
Que je m'en quit en France ariere retourner.

Hier ist ein bloßes ‚aber‘ viel zu schwach, und ich würde *ne mes* mit einem Ausrufe ‚genug!‘ wiedergeben, wie er auch im Spanischen für *no más!* häufig entsprechend ist.

73. Man beachte, daß *ne mes* sich in allen diesen Fällen (außer dort, wo es einfach für ‚aber‘ steht) fast wie eine selbständige Interjektion als freies Objektoid von der Rede abzuheben scheint und daß die Übersetzung ‚umgekehrt‘ der ältesten Funktion einer verstärkten Negation noch sehr nahe steht. Auch in rein interjektiven Fragen und vor Wunschsätzen stellt es sich ein und muß dabei durchaus nicht unter Einfluß des interjektiven *mes* stehen:

Eracl. 5070:

Ne mes cui chaut? Li biens vaintra

Ebenda 5670:

Di va! pour quoi me dis tu çou?
Ne mais en quel deu kerrei jou?

(Vgl. auch Er. 397, Ill. v. 158.)

74. Und damit wären wir bei einem zweiten, noch viel verwahrlosteren Stiefkind der syntaktischen Forschung angelangt — bei der Interjektion. Wenn ich mich schon in dieser ganzen Ausführung bemüht habe, an der affektischen Natur der Konjunktionen festzuhalten, und mich sorgsam davor hütete, in die Bahnen der Toblerschen ‚logischen‘ Behandlungsweise einzulenken, so ist es eigentlich etwas selbstverständliches, daß mein Gedankengang bei den Interjektionen enden muß.

Ein Adverb wird zur Konjunktion. Der Prozeß spielt sich nicht plötzlich, sondern stufenweise ab, aber immer

unter starkem Akzente und hohem affektischen Drucke. Dürfen wir diese allmählich vom Verb sich loslösende, zu einem selbständigen Signal werdende Silbe eine Interjektion nennen? Wie wenig wissen wir doch über sie und wie viel sollten wir aus ihnen lernen. In vieler Hinsicht sind ja die Interjektionen ausschließlich von der Physiologie des Sprechaktes bedingt: der Schallkraft der konsonantischen Geräusche wie auch der Höhe der Resonanztöne im Mundraum. In anderer Weise spielt aber die sprachliche Tradition, die Lautsymbolik und die Übertragung ihrer Schöpfungen von Generation zu Generation, wenn auch nicht genau die gleiche, so doch eine ganz ähnliche Rolle wie bei den Begriffswörtern. Aber wann wir und unter welchen Umständen statt Begriffswörtern bloße Interjektionen ausstoßen — oder vielleicht umgekehrt, wann wir statt der Interjektionen Begriffswörter gebrauchen — darüber wissen wir noch gar nichts. Und doch steckt in diesem Problem eine Kardinalfrage, die beim Studium der Konjunktionen nicht zu umgehen ist.

75. Noch eines ist in diesem Zusammenhang speziell zur Geschichte von *magis* — *mais* hervorzuheben, das ein Licht darauf wirft, warum das Werden dieser Konjunktionen so vielfach in das Dunkel einer mangelhaften schriftlichen Überlieferung gerückt ist.

Die Interjektionen sind Elemente der Sprache, die sich fast ausschließlich im mündlichen Verkehr ausleben und nur in verschwindendem Umfange bei schriftlichen Aufzeichnungen Verwendung zu finden pflegen. Und dies um so weniger, je mehr das Schreiben eine Kunst, die Schrift eine den obersten Zehntausend vorbehaltene Wissenschaft ist. Wenn wir uns dies vor Augen halten, so lernen wir es begreifen, warum uns von den verschiedenen Zwischengliedern, die wir erschlossen haben — dem interjektiven *magis* vor Satzteilen —, von den dadurch eingeleiteten Objektoiden, vom *magis quia*, vom *non magis* in der literarischen Tradition fast nichts bekannt ist. Hier beginnt allerdings der Boden unter den Füßen zu schwanken, und solange uns kein Wissen über die Interjektionen zur Verfügung steht, bleibt es der linguistischen Phantasie unbenommen, sich über untergegangene Interjektionen die wüstesten Bilder zu malen.

Ich möchte nicht, daß man mir in dieser Hinsicht einen methodischen Fehler vorwirft. Ich bin mir bewußt, auch in dieser Richtung nie ohne Stütze auf gegebene Tatsachen meine Schlüsse gezogen zu haben. Denn ich wollte nicht weiter gehen, als es notwendig ist, um alles Gegebene zu einem festen, zusammenhängenden Bilde zusammenzufügen.

Inhaltsangabe

resp. Gedankengang der Untersuchung.

(Statt eines zusammenfassenden Schlußwortes.)

Seite

IV. Die Verbreitung von *ma, mais, mas* usw. im Romanischen.

V. Die Funktionen.

VI. Starktoniges *mais* im Altfranzösischen.

VII. Schwachtoniges *mais* im Altfranzösischen.

VIII. Altfranzösisch *mais que* und Verwandtes.

26. 8. 27.

Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Sitzungsberichte, 205. Band, 4. Abhandlung

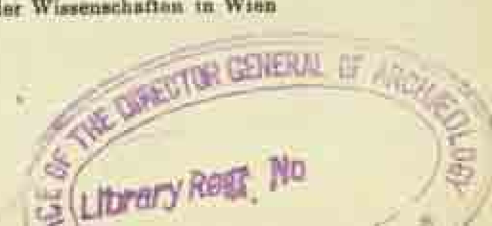
Das Ethische in Aristoteles' Topik

Von

Hans v. Arnim
wirkl. Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Wien

Vorgelegt in der Sitzung am 24. November 1926.

1927
Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.
Wien und Leipzig
Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien



Druck von Adolf Holzhausen in Wien.

In meiner in den Sitzungsberichten Bd. 202 (1924) erschienenen Abhandlung ‚Die drei aristotelischen Ethiken‘ habe ich bewiesen, daß alle drei uns als aristotelisch überlieferten Darstellungen der Ethik, auch die ‚Magna Moralia‘, echte aristotelische Vorlesungskurse sind und daß der Entstehungszeit nach die ‚Magna Moralia‘ das früheste Werk sind, die Eudemien als zweites auf sie folgen und die Nikomachien als spätestes Werk den Abschluß dieser Reihe bilden. Wir kehren mit der Annahme, daß nicht nur die ‚Eudemische‘, sondern auch die ‚Große Ethik‘ aristotelisch ist, zur antiken Tradition zurück. Es ist keine Spur in der Überlieferung vorhanden, daß man je im Altertum selbst die Echtheit der ‚Großen Ethik‘ bezweifelt habe; Theophrast hat sie seinen eigenen ethischen Vorlesungen zugrunde gelegt und deshalb ist sie auch die Hauptgrundlage des peripatetischen Schulkompendiums der Ethik geworden, das uns in der Überarbeitung des Arius Didymus bei Stobaeus erhalten ist, wie ich in meiner Abhandlung ‚Arius Didymus' Abriß der peripatetischen Ethik‘ (Sitzungsberichte Bd. 204, 3) nachgewiesen habe. Die geschichtlichen Anspielungen in der ‚Großen Ethik‘ führen, wie ich in meiner Abhandlung ‚Die drei aristotelischen Ethiken‘ gezeigt habe, auf das Jahr 334 als Entstehungsdatum dieses Vorlesungskurses. Es kann also keinesfalls die ‚Eudemische Ethik‘, die sicher später ist als die ‚Große‘, mit W. Jäger als die ‚Urethik‘ bezeichnet und in die Zeit, wo Aristoteles in Assos Schule hielt, hinaufdatiert werden. Dies von einer neuen Seite her zu bestätigen, ist die Absicht der folgenden Untersuchung. Wir besitzen nämlich in den ‚Topika‘ des Aristoteles Materialien zur Rekonstruktion eines allen drei erhaltenen Ethiken, selbst der ‚Großen‘, vorausliegenden, noch älteren Entwicklungsstadiums der ethischen Doktrin unsers Philosophen. Die ‚Topika‘ behandeln bekanntlich die Dialektik im aristotelischen Sinne, d. h. die Lehre vom Wahrscheinlichkeitsbeweis, dem Beweis aus plausiblen Prämissen. Obgleich nun der Gegenstand des Werkes, wie der

der Rhetorik, ein rein formaler, in keine Sachdisziplin übergreifender ist, gilt dies doch nicht auch für die Beispiele, mit denen Aristoteles fast jeden einzelnen τόπος seiner Topik veranschaulicht: diese sind stets Thesen, die einem einzelnen bestimmten Sachgebiet der Wissenschaft angehören, und zwar zum größten Teil dem der Ethik. Daß nun diese ethischen Beispiele aus dem eigenen ethischen Lehrbetrieb des Aristoteles, wie er damals war, und nicht aus dem irgendeines andern Philosophen entnommen sind, das muß man schon a priori für das Wahrscheinlichste halten. Denn mag es sich nun um den Beweis richtiger oder um die Widerlegung falscher Thesen handeln, werden naturgemäß jedem Autor seine eigenen Beweise und seine eigenen Widerlegungen als die stichhaltigsten und formell korrektesten erscheinen. Zumal für Aristoteles, der sich in seiner Zeit als der allein maßgebliche Vertreter der durch Sokrates und Plato begründeten Wissenschaft fühlen durfte, konnte kaum eine andere Beispielsquelle in Betracht kommen, als sein eigener Schulbetrieb. Am ehesten hätte er neben diesem die Schriften Platons selbst und der andern Schüler Platons, etwa des Speusippos und Xenokrates, als Fundgrube ethischer Beweisgänge ausbeuten können. Aber weil er alle von diesen behandelten ethischen Probleme, selbständig und unabhängig von ihnen, in systematischem Zusammenhang neu durchdacht hat, ist es mir a priori nicht wahrscheinlich, daß er Beispiele stichhaltiger Beweise oder Widerlegungen lieber von ihnen zu entlehnen als aus Eigenem zu schöpfen sich veranlaßt sah. Man muß bei der Beurteilung dieser Frage die Zwecke im Auge behalten, denen Aristoteles selbst in der Einleitung der Topik α cp. 2 p. 101 a 27 durch seine Darstellung der Dialektik dienen zu wollen erklärt. Die Dialektik, sagt er, sei brauchbar für drei Zwecke: πρὸς γυμνασίαν, πρὸς τὰς ἐντεύξεις, πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας. Die Übung im Disputieren, der erste dieser drei Zwecke, könnte vielleicht ebensogut an fremdem Gedankenmaterial erworben werden. Es ist nämlich dabei an die im Schoße der Schule selbst, unter Leitung des Lehrers, stattfindenden Übungsdisputationen der jüngeren Schüler über ein vom Lehrer gestelltes Thema (περὶ τοῦ προτεθέντος ἐπιχειρεῖν) gedacht. Solche Themen konnten auch der Lehre eines der Schule fremden oder feindlichen Philosophen entnommen werden.

Bei den ἐντεύξεις dagegen, die den zweiten Zweck der dialektischen Schulung bilden, ist an Disputationen außerhalb der Schule gedacht, in denen man die Dogmen der eigenen Schule gegen Außenstehende zu verteidigen hat. Für diese ist nach Aristoteles die dialektische Schulung im συλλογίζεσθαι ἐξ ἐνδόξων deshalb nützlich, διότι τὰς τῶν πολλῶν κατηριθμημένοι δόξας οὐκ ἐκ τῶν ἀλλοτρίων, ἀλλ' ἐκ τῶν οἰκείων δογμάτων ὁμιλήσομεν πρὸς αὐτούς, μεταβιβάζοντες ὅτι ἂν μὴ καλῶς φαίνωνται λέγειν ἡμῖν. Um diesen Zweck zu erreichen, mußten die Schüler nicht nur τὰς τῶν πολλῶν δόξας (τὰ ἔνδοξα) über den jedesmaligen Streitgegenstand, welche als Prämissen in Betracht kamen, überschauen, sondern auch entsprechend dem eigenen Schuldogma, das sie verteidigen sollten, unter den plausibeln Prämissen die hierfür geeignetsten auswählen, beziehungsweise die nicht ganz dafür geeigneten so modifizieren, daß sie brauchbar wurden. Das konnten sie nur lernen, wenn dem Lehrgang von vornherein eine Beziehung auf die aristotelischen Dogmen gegeben wurde, indem Aristoteles diese als Beispiele der τόποι verwendete. Aber auch der dritte Zweck, zu dem nach Aristoteles die dialektische Schulung nützlich ist: πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, d. h. die Fähigkeit zu eigener philosophischer Forschung (ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφότερα διαπορῆσαι ῥᾷον ἐν ἑκάστοις κατοψόμεθα τἀληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος), konnte, wenn sich diese Forschung in den vorgezeichneten Bahnen der aristotelischen Philosophie bewegen sollte, nur an Beispielen aus dieser erreicht werden. Es ist daher a priori am wahrscheinlichsten, daß Aristoteles die Sachprobleme, an denen er die τόποι exemplifizierte, aus seiner eigenen Lehre und im besondern die ethischen aus seiner eigenen damaligen Ethik entnahm. Daß dies aber nicht nur a priori wahrscheinlich ist, sondern sich auch tatsächlich so verhält, davon werden wir uns nur durch die Beschäftigung mit den einzelnen ethischen Beispielen überzeugen können.

Die Ethik, die wir aus den ethischen Beispielen der Topik kennen lernen, bezw. rekonstruieren können, wird sich uns dadurch als einem früheren Entwicklungsstadium des Philosophen gegenüber den drei erhaltenen Ethiken zugehörig erweisen, daß sie der platonischen Lehre, dem Ausgangspunkt der aristotelischen Philosophie, in mehreren wichtigen Punkten näher steht als jene, selbst als die älteste von ihnen, die ‚Große

Ethik'. Auch finden sich in ihr Berührungspunkte mit der ‚Großen Ethik', die nur diese, nicht auch die ‚Eudemische' und ‚Nikomachische Ethik' angehen. Darin werden wir eine Bestätigung der in der Abhandlung ‚Die drei aristotelischen Ethiken' von mir vertretenen Ansicht erblicken dürfen, daß die ‚Große Ethik' die früheste der drei Ethiken ist und nicht etwa, wie die früher herrschende Ansicht annahm, die späteste, nicht etwa ein Exzerpt aus den beiden andern.

Ein auffallender platonischer Zug in der Topik ist vor allem, daß an zahlreichen Stellen die Dreiteiligkeit der menschlichen Seele, d. h. ihre Zusammensetzung aus λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν, erwähnt und diese Lehre auch als Grundlage der Lehre von den Affekten (πάθη) und der Tugendlehre verwendet wird. Ausdrücklich wird als dem Menschen eigentümlich (ἴδιον) die Dreiteiligkeit der Seele ε 133 a 30 genannt: οἷον ἐπεὶ ἀνθρώπου ᾗ ἄνθρωπός ἐστι, λέγεται ἴδιον τὸ τριμερῆ ψυχὴν ἔχειν, καὶ βροτοῦ ᾗ βροτός ἐστιν, εἴη ἂν ἴδιον τὸ τριμερῆ ψυχὴν ἔχειν. Durch das λέγεται wird die Dreiteiligkeit der menschlichen Seele nicht etwa als fremde, sondern als von Aristoteles und seinen Hörern anerkannte, für sie feststehende Lehre bezeichnet. Daß wir so verstehen müssen, zeigen die später noch zu besprechenden Stellen, die mit der Dreiteiligkeit der Seele als einer feststehenden Wahrheit operieren. Nun herrscht aber bekanntlich in allen drei Ethiken, statt der Dreiteilung der Seele, die Zweiteilung in λόγον ἔχον und ἄλογον. Das ἄλογον wird schon in der ‚Großen Ethik' wieder in zwei Unterteile zerlegt. Denn ein ἄλογον μέρος ist ja auch das θρεπτικόν, das 1185 b 14—35 als besonderer Seelenteil eingeführt und erwiesen, dann aber, weil es der ὁρμή und ἐνέργεια entbehrt, als für die ethische Tugend bedeutungslos für die weitere Betrachtung beiseite geschoben wird. Neben diesem gibt es ein ἄλογον, zu dem die δυνάμεις τῶν παθῶν und die πάθη gehören. Dieses besitzt ὁρμή und ἐνέργεια und kann Sitz der ethischen Tugend, des löblichen Ethos sein, ᾗ ὑπηρετικόν ἐστι καὶ ὑπηρετεῖ τῷ λόγον ἔχοντι μορίῳ. Daß es sich um eine Zweiteilung des ἄλογον handelt, ist viel klarer in der Eudemischen Ethik ausgesprochen, wo der eine Teil des ἄλογον zugleich als λόγου μετέχον mit dem λόγον ἔχον verglichen wird 1219 b 28 ὑποκείσθω δύο μέρη ψυχῆς τὰ λόγου μετέχοντα, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον μετέχειν λόγου ἄμφω, ἀλλὰ τὸ μὲν τῷ ἐπιτάττειν, τὸ δὲ τῷ

πείθεσθαι καὶ ἀκούειν πεφυκέναι· εἰ δέ τί ἐστιν ἑτέρως ἄλογον, ἀφείσθω τοῦτο τὸ μόριον. Bemerkenswert ist, daß im Anschluß an diese Worte ein Zweifel geäußert wird, ob die Seele aus Teilen besteht oder nur verschiedene δυνάμεις besitzt (διαφέρει δ' οὐδὲν οὔτ' εἰ μεριστὴ ἡ ψυχὴ οὔτ' εἰ ἀμερής, ἔχει μέντοι δυνάμεις διαφόρους καὶ τὰς εἰρημένας, ὥσπερ ἐν τῷ καμπύλῳ τὸ κοῖλον καὶ τὸ κυρτὸν ἀδιαχώριστον, καὶ τὸ εὐθὺ καὶ τὸ λευκόν· καίτοι τὸ εὐθὺ οὐ λευκόν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς * καὶ οὐκ οὐσία τοῦ αὐτοῦ *), während die ‚Große Ethik' Teile der Seele ohne Vorbehalt annimmt. Der Zweifel der Eudemischen Ethik, ob die Seele Teile hat, wird in der Nikomachischen 1102 a 28—32 fast mit denselben Worten wiederholt, und de anima γ 9 p 432 a 22 f. wird die Annahme g e s o n d e r t e r Seelenteile, nicht nur der drei platonischen, sondern auch der zwei λόγον ἔχον und ἄλογον und der von Aristoteles selbst eingeführten, θρεπτικόν, αἰσθητικόν, φανταστικόν, als höchst bedenklich angesehen (ἔχει πολλὴν ἀπορίαν, εἴτε θέσει κεχωρισμένα μόρια τῆς ψυχῆς). Auch das ὀρεκτικόν, das nach seinem Wesen von allen andern verschieden sei, von ihnen loszureißen (διασπᾶν), wäre ungereimt. Denn von den drei Arten der ὄρεξις entstehe eine, die βούλησις, im λογιστικόν, die beiden andern, ἐπιθυμία und θυμός, im ἀλόγῳ. Es ist klar, daß die Annahme g e s o n d e r t e r Seelenteile, die schon in der Eudemischen Ethik durch δυνάμεις ersetzt werden und auch in *de anima* und in der Nikomachischen Ethik verdrängt bleiben, nur dem ältesten Entwicklungsstadium der aristotelischen Philosophie angehört. Die Zweiteilung in λόγον ἔχον und ἄλογον entstand durch Zusammenfassung des ἐπιθυμητικόν und das θυμοειδές zu einem ὀρεκτικόν. In den Topika ist diese Zusammenfassung noch nicht erfolgt. Da ist noch das θυμοειδές ein vom ἐπιθυμητικόν getrennter selbständiger Seelenteil neben diesem. In der ‚Großen Ethik' 1185 a 19 heißt es noch: τῆς δὲ ψυχῆς τούτων μὲν τῶν μορίων οὐθὲν αἴτιον ἂν εἴη τοῦ τρέφεσθαι, οἷον τὸ λογιστικὸν ἢ τὸ θυμικὸν ἢ τὸ ἐπιθυμητικόν, ἄλλο δέ τι παρὰ ταῦτα, womit unbestreitbar die drei platonischen Seelenteile noch als bestehend anerkannt werden, während an allen übrigen Stellen der ‚Großen Ethik' bereits ein einheitliches ἄλογον λόγου μετέχον angenommen wird, das sämtliche πάθη in sich befaßt. Daraus darf man schließen, daß die ‚Große Ethik' zwischen den Topika und der Eudemischen Ethik entstanden ist, weil sie den Übergang von der älteren zu der jüngeren Lehrform

enthält. Die drei Formen der ὄρεξις sind schon in der ‚Großen Ethik‘ ἐπιθυμία, θυμός, βούλησις. Diese entsprachen ursprünglich den drei Seelenteilen, jede als spezifische ὁρμή eines derselben. Denn die platonischen Seelenteile waren gewissermaßen Teilseelen, insofern jeder von ihnen Vorstellen mit Streben und Meiden in sich vereinigte. Das λογιστικόν mußte, als Lenker des Seelengespanns, mit der Erkenntnis den Willen zum Guten (die βούλησις, deren Gegenstand immer das Gute ist) verbinden; aber auch der θυμός, der nach Ehre, und die ἐπιθυμία, die nach Lust strebt, konnten nicht ohne selbständiges Vorstellungsvermögen gedacht werden. Freilich billigt Aristoteles Top. β 133 b 3 nicht, daß ein Philosoph (offenbar auch ein Platoniker, wenn nicht Plato selbst) vom Nichtwissen des ἐπιθυμητικόν gesprochen hat; denn daraus würde folgen, daß es ἐπιστήμης δεκτικόν wäre: ὅπερ οὐ δοκεῖ, τὸ ἐπιθυμητικὸν δεκτικὸν εἶναι ἐπιστήμης. Aber zum mindesten φαντασία mußte beiden ἄλογα μέρη Platos zugeschrieben werden, wenn außer den drei platonischen keine andern Seelenteile (also auch kein besonderes φανταστικόν) angenommen wurden. Denn nach Topika ζ p. 146 b 36 ist es ein Fehler, das ἡδύ und nicht das φαινόμενον ἡδύ als Gegenstand der ἐπιθυμία zu nennen: πολλάκις γὰρ λανθάνει τοὺς ὀρεγομένους ὅ, τι ἀγαθὸν ἢ ἡδύ ἐστιν, ὥστ' οὐκ ἀναγκαῖον ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ εἶναι, ἀλλὰ φαινόμενον μόνον. — Nur so erklärt sich der Satz: πᾶσα βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ Top. δ p. 126 a 13, an den de anima 432 b 5 ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται stark anklingt, ohne doch wirklich denselben Gedanken auszudrücken. Denn hier, in de anima, folgen ja gleich die Worte: εἰ δὲ τρία ἡ ψυχή, ἐν ἑκάστῳ ἔσται ὄρεξις. Dies hatte Aristoteles, als er die Topikvorlesung hielt, wirklich noch angenommen; jetzt hielt er es für unmöglich. Die Erörterung in de anima γ cp. 9. 10, in der sich 432 b 5 die zitierten Worte finden, läuft ja darauf hinaus, das ὀρεκτικόν als Ursache der körperlichen Bewegung des Menschen zu erweisen. 433 a 17 ὥστε εὐλόγως ταῦτα δύο φαίνεται τὰ κινοῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική· τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστι τὸ ὀρεκτόν, καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῇ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως· ἓν δή τι τὸ κινοῦν, τὸ ὀρεκτόν· εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις ἐκίνουν, κατὰ κοινὸν ἄν τι ἐκίνουν εἶδος· νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως· ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις· ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται. In dieser

Erörterung wird die βούλησις, die eine ὄρεξις ist, von der Denkseele abgetrennt. Man kann nicht von ihr sagen, daß sie ἐν τῷ λογιστικῷ enthalten sei, wie die Topikstelle es auffaßt; und daß sie in ihr entsteht, zustande kommt (γίνεται), wie es an der früheren Stelle de anima 432 b 5 ausgedrückt wird, kann man auf Grund der späteren ausführlichen Erörterung auch nur als ungenauen Ausdruck ansehen, in dem die ältere Auffassung noch nachwirkt. Der νοῦς spielt in dieser Theorie, entsprechend der φαντασία, nur die Rolle eines Vermittlers zwischen dem ὀρεκτόν und dem ὀρεκτικόν. Um das ὀρεκτικόν in Bewegung zu setzen, muß das ὀρεκτόν diesem in vorstellungsmäßiger Form präsentiert und nahegebracht werden. Das tut entweder die φαντασία, die irren kann, oder der νοῦς, der niemals irrt. In jenem Fall ist das ὀρεκτον nur ein φαινόμενον ἀγαθόν, in diesem das πρακτὸν ἀγαθὸν selbst. Ein Lebewesen kann nur begehren und erstreben auf Grund eines Vorstellungsbildes (ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας). Dieses Vorstellungsbild kann entweder aus der Wahrnehmung oder aus dem Denken entspringen. Sonst leistet die Denkseele nichts für das Zustandekommen der βούλησις, als daß sie der Triebhaftigkeit der Seele (dem ὀρεκτικόν) einen Gegenstand vorstellt, der sie als Ziel (als vermeintes oder als wirkliches erstrebenswertes Gut) in Bewegung setzt. Es ist daher schwerlich ein ganz zutreffender Ausdruck, daß die βούλησις in der Denkseele entsteht. Aristoteles würde diesen Ausdruck gewiß nicht gebraucht haben, wenn nicht nach seiner älteren Theorie, auf welche die Topikstelle ein Schlaglicht wirft, die βούλησις wirklich ein Akt der Denkseele selbst gewesen wäre. Wir sind daher meines Erachtens berechtigt, den Satz der Topik δ 126 a 13 πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ in dem Sinne zu deuten, daß Aristoteles damals noch der Denkseele selbst die βούλησις, d. h. das Wollen des von ihr als gut Erkannten, zuschrieb. So sehr stand er damals, als er die Topikvorlesung hielt, noch im Banne der platonischen Anschauung, derzufolge jeder der drei Seelenteile sowohl vorstellend als strebend gedacht wird und daher eher Teilseele als Seelenteil genannt zu werden verdient. Diese frühanistotelische, platonisierende Anschauung ist zwar schon in der ‚Großen Ethik' aufgegeben, aber sie wirkt noch nach. 'Επιθυμία, θυμός, βούλησις als die drei Arten der ὄρεξις, außer denen es keine gibt, sind streng

genommen nicht mehr berechtigt, wenn die Trennung von ἐπιθυμητικόν und θυμοειδές aufgegeben ist und sie unter dem Oberbegriff des ὀρεκτικόν zusammengefaßt werden, weil auch der Zorn eine ὄρεξις ist. Dennoch ist die ganze Erörterung über das ἑκούσιον nicht nur in der Großen, sondern auch noch in der Eudemischen Ethik auf diese drei Begriffe gebaut. Erst in der Nikomachischen Ethik ist dies nicht mehr der Fall. Da werden sie nur noch benützt, um durch den Gegensatz den Begriff der προαίρεσις herauszuarbeiten. Daß in diesem Zusammenhang auch der θυμός mit herangezogen wird, von dem der Philosoph selbst gesteht: ἥκιστα τὰ κατὰ θυμὸν κατὰ προαίρεσιν εἶναι δοκεῖ und den mit der προαίρεσις niemand verwechseln konnte, läßt sich nur daraus erklären, daß der θυμός in den früheren Ethikkursen eine größere und berechtigtere Rolle gespielt hatte. — Merkwürdig ist das Nebeneinanderhergehen der Ausdrücke ὀργή und θυμός für Zorn in den beiden späteren Ethiken. In der ‚Großen Ethik' ist ein solcher Promiscuegebrauch noch nicht vorhanden. In der eben zitierten Erörterung über das ἑκούσιον sind, wie wir gesehen haben, die drei Arten der ὄρεξις, ἐπιθυμία, θυμός, βούλησις, eigentlich Vertreter der drei platonischen Seelenteile. Aristoteles hätte gar nicht fragen können, ob nur die κατὰ τὴν ὀργὴν πρᾶξις freiwillig sei. Diese hätte, weil zu speziell, nicht mit der κατ' ἐπιθυμίαν und der κατὰ βούλησιν, die auf allgemeinen Prinzipien beruhen, koordiniert werden können. Wenn θυμός hier ὀργή, d. h. ὄρεξις (= ἐπιθυμία) τιμωρίας, bedeutete, könnte es nicht neben der ἐπιθυμία als zweite Hauptart der ὄρεξις angeführt werden. Nur weil θυμός ein allgemeines, von der ἐπιθυμία wesensverschiedenes seelisches Prinzip bedeutete und der Bedeutung von θυμοειδές nahestand, war dies möglich. Der Zorn ist nur einer der Affekte, die im θυμός wurzeln; sein Wesen erschöpft sich nicht im Zürnen. Hier also kann man nicht sagen, daß θυμός = ὀργή gebraucht sei. An der andern Stelle der ‚Großen Ethik', wo vom θυμός die Rede ist, 1202 b 17 f., wird das Verhalten des ἀκρατὴς περὶ τὴν ὀργήν mit dem eines jungen Sklaven verglichen, der, wenn sein Herr sagt: δός μοι, ohne erst die Angabe, was er geben soll, abzuwarten, etwas Verkehrtes gibt: ὅμοιον δὲ τούτῳ πέπονθε ὁ τῆς ὀργῆς ἀκρατής· ὅταν γὰρ ἀκούσῃ τὸ πρῶτον ῥῆμα ὅτι ἠδίκησεν, ὥρμησεν ὁ θυμὸς πρὸς τὸ τιμωρήσασθαι, οὐκέτι ἀναμείνας ἀκοῦσαι πότερον δεῖ ἢ οὐ δεῖ ἢ ὅτι γε οὐχ

οὕτω σφόδρα. Es ist klar, daß hier θυμός nicht den Zornaffekt bezeichnet, der vielmehr in dem ganzen Abschnitt immer ὀργή genannt wird, sondern die seelische Potenz, die den Affekt hervorbringt. In der Eudemischen Ethik dagegen wird 1220 b 12 der θυμός neben φόβος und αἰδώς als πάθος mitaufgezählt und 1229 a 24 als Synonym mit ὀργή verbunden. 1231 b 15 heißt es gar: λυπεῖσθαι ταύτην τὴν λύπην, ἣν καλοῦμεν θυμόν. Desgleichen werden in der Nikomachischen Ethik θυμός und ὀργή ohne erkennbaren Unterschied für das πάθος gebraucht. Man erkennt also auch hier, daß die ‚Große Ethik' die früheste der drei Ethiken ist und der älteren Lehrform, die wir aus den Topika rekonstruieren, noch näher steht.

Aber auch in der für die Lehre aller drei Ethiken grundlegenden Theorie von der ἐγκράτεια und ἀκρασία lebt doch die platonische Lehre von den Seelenteilen fort, wenn auch an Stelle der Dreiteiligkeit der Seele ihre Zweiteiligkeit getreten ist. Denn die Ansicht, daß das λόγον ἔχον dem ἄλογον befiehlt, setzt voraus, daß es das Gute nicht nur erkennt, sondern auch will. Setzt man für die Seelenteile bloße δυνάμεις ein, so kann es zwischen diesen nie zu dem Willenskonflikt kommen, der sowohl beim ἐγκρατής wie beim ἀκρατής nach der aristotelischen Lehre stattfindet und der beim ἐγκρατής durch den Sieg der Vernunft, beim ἀκρατής durch den des πάθος entschieden wird. Wir können daher dem Satze Eud. 1219 b 32 διαφέρει δ' οὐδὲν οὔτ' εἰ μεριστὴ ἡ ψυχὴ οὔτ' εἰ ἀμερής, ἔχει μέντοι δυνάμεις διαφόρους καὶ τὰς εἰρημένας, ὥσπερ ἐν τῷ καμπύλῳ τὸ κοῖλον καὶ τὸ κυρτὸν ἀδιαχώριστον (vgl. Nik. 1102 a 28—32) nicht zustimmen. Denn wenn das rationale und das irrationale Element in der Seele so untrennbar verbunden wären, wie die konkave und konvexe Seite eines gebogenen Stabes, dann könnten sie unmöglich einander bekämpfen und die Einheit der Seele aufheben.

Die Stellen in der Topik, an denen von den Seelenteilen die Rede ist, kennen nur einen einheitlichen vernünftigen Seelenteil, der λογιστικόν genannt wird, wie bei Plato. Die Ethiken kennen alle drei eine Unterteilung dieses Seelenteiles in die theoretische und die praktische Vernunft. In der ‚Großen Ethik' 1196 b 16 heißt jene τὸ ἐπιστημονικόν, diese τὸ βουλευτικόν, auch τὸ προαιρετικόν (ibid. 27); für den ganzen Seelenteil aber, der in

der Regel τὸ λόγον ἔχον genannt wird, gebraucht der Verfasser 1208 a 10 noch den alten platonischen Ausdruck τὸ λογιστικόν, wie in den Topika. In der Nikomachischen Ethik 1139 a 12 wird mit diesem Ausdruck der praktische Teil der Vernunft bezeichnet, der in der Gr. Ethik βουλευτικόν genannt wurde (12 τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν). In der Eud. Ethik kommt der Ausdruck τὸ λογιστικόν nur 1246 a 19 und 23 in einer schwer verderbten Stelle vor, wo man zweifeln kann, ob es den ganzen vernünftigen Seelenteil (= τὸ λόγον ἔχον) bezeichnet oder nur dessen praktischen Teil (= τὸ βουλευτικόν). Ich glaube das letztere. Denn die Stelle handelt von der φρόνησις, der spezifischen Tugend des βουλευτικόν, die mit dem ἐπιστημονικόν nichts zu schaffen hat. Darum kann in der Wendung ἡ φρόνησις ἡ ἐν τῷ λογιστικῷ unter λογιστικόν nicht der ganze vernünftige Seelenteil verstanden werden. Ist dies richtig, so dürfen wir sagen, daß allein in der ‚Großen Ethik' der ältere, auch in der Topik herrschende Sprachgebrauch noch fortbesteht, der den ganzen mit Vernunft und Denken begabten Seelenteil τὸ λογιστικόν nennt, und zwar in einer Stelle, wo es sich um die rein theoretische Tätigkeit des νοῦς handelt. Dies ist ein weiterer Beweis für die Priorität der ‚Großen Ethik' gegenüber den beiden andern.

In den Topika ε 136 b 10 lesen wir, daß es der φρόνησις eigentümlich (ἴδιον) sei, ihrem eigenen Wesen nach (καθ' αὑτό) Tugend des λογιστικόν zu sein; und da auch jede einzelne der andern Tugenden ebenso aufgefaßt werden könne, so ergebe sich der Schluß, daß es der σωφροσύνη eigentümlich sei, ihrem eigenen Wesen nach Tugend des ἐπιθυμητικόν zu sein. Aus dieser wichtigen Stelle erkennt man, daß Aristoteles in dieser Frühzeit die Tugendlehre direkt aus der von Plato übernommenen Lehre von den drei Seelenteilen abgeleitet hat. Die Beziehung, in die φρόνησις und σωφροσύνη zum λογιστικόν und zum ἐπιθυμητικόν als ihre spezifischen Tugenden gesetzt werden, läßt den Schluß unausweichlich erscheinen, daß auch das θυμοειδές seine spezifische Tugend in dieser Lehre gehabt haben muß. Diese kann nur die ἀνδρεία gewesen sein. Die vierte der alten Kardinaltugenden, die δικαιοσύνη, muß dann natürlich auch aus den Seelenteilen abgeleitet worden sein, aber sie konnte nicht als spezifische Tugend eines der drei Seelenteile, deren jedem

schon seine spezifische Tugend zugeteilt war, sondern nur im Sinne Platos als das geordnete Zusammenwirken aller drei Seelenteile bestimmt werden, bei dem jeder von ihnen seine Aufgabe erfüllt. Natürlich müssen wir Umschau halten, ob etwa in den Topika sich noch andere für die Rekonstruktion der damaligen aristotelischen Ethik verwendbare Aussagen über die Gerechtigkeit finden und ob diese zu der von uns erschlossenen, ganz platonischen Auffassung dieser Tugend stimmen. Es ist aber dabei zu bedenken, daß an unserer Stelle nicht die Wesensbestimmung, sondern nur das ἴδιον einer jeden der Kardinaltugenden gegeben wird. Allerdings, insofern das ἴδιον καθ' αὑτό, nicht κατὰ συμβεβηκός angegeben werden soll, muß das ἴδιον aus der Wesensbestimmung ableitbar sein. Topika ζ 143 a 15 wird es als inkorrekt bezeichnet, die δικαιοσύνη als ἕξις ἰσότητος ποιητική oder διανεμητική τοῦ ἴσου zu definieren. Denn hier sei statt des ἐγγυτάτω γένος, der ἀρετή, ein diesem übergeordneter, fernerer Begriff als γένος angegeben, nämlich die ἕξις. Das Überspringen des genus proximum wird als logischer Fehler der Definition gebucht. Wir notieren beiläufig, daß ἕξις als Gattungsbegriff der Tugend, in Übereinstimmung mit den späteren drei Ethiken, schon für diese frühe Stufe der aristotelischen Ethik auch durch eine andere Stelle der Topika erwiesen, bezw. bestätigt wird. Vgl. Top. ζ 144 a 7 ff. Wenn Top. ζ 145 b 35 die Definition der δικαιοσύνη als δύναμις τοῦ ἴσου διανεμητική getadelt wird, weil der δίκαιος eher ein προαιρούμενος als ein δυνάμενος τὸ ἴσον διανεῖμαι sei, so werden wir an die Definitionen der ἀρετή und der φρόνησις als προαιρετικαὶ ἕξεις erinnert. Zugleich aber mahnt uns die Wiederkehr der auch 143 a 15 gebrauchten Wendung τοῦ ἴσου διανεμητική, daß wir annehmen müssen, Aristoteles habe auch damals schon, wie später, den Begriff der Gerechtigkeit auf den der Gleichheit gegründet, und zwar auf den nicht des ἀριθμῷ, sondern des κατ' ἀναλογίαν ἴσον. Sollen wir mit diesem Ergebnis das frühere verschmelzen, daß die δικαιοσύνη ihrem eigenen inneren Wesen nach die gemeinsame Tugend der drei platonischen Seelenteile sein mußte und daß dies ihr καθ' αὑτὸ ἴδιον war, so liegt es nahe, daß Aristoteles auch diese Seite der δικαιοσύνη, also auch das καθ' ἑαυτόν, nicht nur das πρὸς ἕτερον δίκαιον εἶναι, auf das κατ' ἀναλογίαν ἴσον, nämlich der drei Seelenteile, zurückführte.

Das ἴσον ist ja nach aristotelischer Anschauung das μέσον τοῦ πλείονος καὶ τοῦ ἐλάττονος, also im Grunde identisch mit dem Prinzip der richtigen Mitte, das später seine ganze Lehre von der ethischen Tugend beherrscht. Versuchen wir, aus allen diesen Momenten die aristotelische Wesensbestimmung der Gerechtigkeit in dem den Topika entsprechenden Entwicklungsstadium seiner Ethik vermutungsweise herzustellen, so ist sie ihrem allgemeinsten Wesen nach die Tugend, die Gleichheit schafft, aber es ergab sich eine zweifache Gerechtigkeit, je nachdem das ἴσον in dem inneren Zustand der Seele selbst, d. h. in dem Verhältnis ihrer Teile untereinander, oder im Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen durch sie hergestellt wurde. Zwei Arten von Gerechtigkeit kennzeichnen ja auch die späteren Ethiken (d. h. die Große und die Nikomachische, denn in der Eudemischen ist die Behandlung der Gerechtigkeit ausgefallen); in der ‚Großen Ethik' ist die Gerechtigkeit, die der einzelne, ganz abgesehen vom Gemeinschaftsleben, als einzelner Mensch besitzen kann, ebenso wie er jede der andern ethischen Einzeltugenden an und für sich selbst (αὐτὸς καθ' ἑαυτόν) besitzt, eine auf der Befolgung aller Gesetze beruhende vollkommene Tugend, die Summe gewissermaßen aller ethischen Tugenden; das δίκαιον πρὸς ἕτερον dagegen, zu dem mindesten zwei gehören, weil es auf dem ἴσον beruht (τὸ δέ γε ἴσον ἐν ἐλαχίστοις δυσὶν ἐγγίνεται), ist der Gegenstand, auf dessen Realisierung sich die andere δικαιοσύνη als προαιρετικὴ ἕξις richtet (ἐπεὶ οὖν τὸ δίκαιόν ἐστιν ἐν τούτοις —, ἡ περὶ ταῦτα δικαιοσύνη ἂν εἴη τῇ ἕξει ὁρμὴν ἔχουσα μετὰ προαιρέσεως περὶ ταῦτα καὶ ἐν τούτοις). Diese Lehren der ‚Großen Ethik' stimmen bezüglich der πρὸς ἕτερον δικαιοσύνη vorzüglich zu dem, was wir aus den Topikstellen als ältere Lehrform des Aristoteles erschlossen haben; nur die δικαιοσύνη, die man καθ' αὑτὸν besitzen kann, ist in der ‚Großen Ethik' völlig anders aufgefaßt. Sie hat mit den Seelenteilen und ihrem geordneten Zusammenwirken auf Grund des Prinzips der proportionalen Gleichheit nichts mehr zu tun, sondern wird als eine Art von Legalität, als Befolgung der Gesetze aufgefaßt. Ich meine, man erkennt deutlich, daß diese auch in der Nikomachischen Ethik, allerdings mit einer noch zu besprechenden wesentlichen Änderung, beibehaltene Lehre von der Gerechtigkeit als τελεία ἀρετή ein Surrogat ist, durch

das die auf dem Zusammenwirken der Seelenteile beruhende platonische Gerechtigkeit, diese innere Gerechtigkeit der Seele ersetzt wurde, als Aristoteles an der Lehre von den drei Seelenteilen irre geworden war. Die Doppelbedeutung des Wortes δικαιοσύνη als τελεία ἀρετή einerseits und als Prinzip der Verteilung von Gütern und Rechten andrerseits war durch den griechischen Sprachgebrauch gegeben. Darum mußte Aristoteles die beiden Bedeutungen unterscheiden und jeden der beiden durch das Wort δικαιοσύνη bezeichneten Begriffe gesondert definieren. Ursprünglich hatte er die Synonymie erklärt, indem er beide Begriffe auf das ἴσον zurückführte. Es erschien verständlich, daß zwei Begriffe, die eine so wesenhafte Verwandtschaft miteinander hatten, durch dasselbe Wort bezeichnet wurden. Nachdem er die platonische Dreiteilung der Seele aufgegeben hatte, mußte er für die δικαιοσύνη als τελεία ἀρετή eine neue Erklärung geben. Dabei ging die wesenhafte Verwandtschaft der beiden Begriffe ganz verloren. Denn zwischen der Gesetzerfüllung und dem Gleichheitsprinzip ist kein innerer Zusammenhang erkennbar. Das Unterscheidungsmerkmal der beiden Begriffe ist in der ‚Großen Ethik', daß die eine δικαιοσύνη in dem einzelnen Menschen wohnen kann, während für die andre immer mindestens zwei erforderlich sind; in der Nikomachischen dagegen, daß die eine die ganze Tugend in ihrem Verhältnis zu andern Menschen ist, die andre eine Einzeltugend neben den andern. Diese Verschiedenheit der Auffassung führt zu einem offenbaren Widerspruch. Denn während nach der ‚Großen Ethik' jemand im Sinne der ersten Art (die = τελεία ἀρετή ist) καθ' ἑαυτὸν ὢν δίκαιος sein kann, im Sinne der zweiten dagegen nicht καθ' ἑαυτὸν ὤν, sondern nur πρὸς ἕτερον, wird in der Nikomachischen Ethik gerade an der ersten Art mit der größten Entschiedenheit hervorgehoben, daß sie πρὸς ἕτερον ist: 1130 a 25 αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μέν ἐστιν τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. Darin besteht der Vorzug der δικαιοσύνη, daß, wer sie besitzt, καὶ πρὸς ἕτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι, ἀλλ' οὐ μόνον καθ' αὑτόν· πολλοὶ γὰρ ἐν μὲν τοῖς οἰκείοις τῇ ἀρετῇ δύνανται χρῆσθαι, ἐν δὲ τοῖς πρὸς ἕτερον ἀδυνατοῦσιν. Hiermit vergleiche man M. Mor. 1193 b 16 οὐ γάρ ἐστιν ἐν τοῖς πρὸς ἕτερον δικαίοις καθ' αὑτὸν εἶναι δίκαιον. Es ist mir unverständlich, wie jemals jemand hat glauben können, der Abschnitt

der Gr. Ethik sei aus dem der Nikomachischen exzerpiert. Welchen Grund könnte wohl der ‚spätere Peripatetiker', den man sich als Kompilator der Gr. Ethik erfindet, gehabt haben, den Gedanken des Meisters so auf den Kopf zu stellen? Dagegen ist die Nikomachische Fassung erklärlich als Versuch, die mißlungene ältere Fassung zu verbessern. Die Gesetze, sagt Aristoteles Nik. 1129 b 19 sq., befehlen die Betätigungen aller Tugenden und verbieten die Betätigungen aller Laster ὀρθῶς μὲν ὁ κείμενος ὀρθῶς, χεῖρον δ' ὁ ἀπεσχεδιασμένος. Dieser Zusatz macht klar, daß durch die bloße Befolgung der Gesetze unmöglich eine τελεία ἀρετή zustande kommen kann. Wenn, wie es b 14 heißt, οἱ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ ἁπάντων στοχαζόμενοι ἢ τοῦ κοινῇ συμφέροντος πᾶσιν ἢ τοῖς ἀρίστοις ἢ τοῖς κυρίοις, wenn sie also bisweilen nur befehlen, was den κύριοι frommt, so befehlen sie vieles Unsittliche. Dieser Zusatz, der den Hauptgedanken aufhebt, kann nicht zum ursprünglichen Entwurf dieses Abschnitts gehören, den wir in der Gr. Ethik lesen. Er kann erst bei der Wiederholung desselben in der Nikomachischen Ethik hinzugekommen sein. Aber Aristoteles sieht in ihm keine Aufhebung, sondern nur eine unerhebliche Einschränkung seines Gedankens und identifiziert die δίκαια, d. h. hier die vom Gesetzgeber aufgestellten Rechtsgrundsätze, mit den ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ. Hieraus ergibt sich aber, daß die Gesetze nur diejenigen Tugendbetätigungen gebieten, die förderlich, und nur diejenigen lasterhaften Betätigungen verbieten, die hinderlich für die Glückseligkeit der Bürgerschaft sind, also nur die πρὸς ἕτερον. Diese Einsicht ist der Beweggrund für die Abänderung der älteren Darstellung. Daneben ist Aristoteles jetzt offenbar bestrebt, der Gerechtigkeit etwas Besonderes, ja sogar einen Vorrang vor der Gesamtheit aller ethischen Tugenden, die sie in sich vereinigt, zuzuschreiben, durch den sie mehr ist als eine bloße Summe derselben. Freilich ist die Beziehung πρὸς ἕτερον theoretisch kaum geeignet, einen Vorrang der δικαιοσύνη über ihre Bestandteile zu begründen. Denn entweder liegt schon im Wesen jeder dieser Einzeltugenden die Möglichkeit einer Betätigung gegenüber den Nebenmenschen — in diesem Fall muß solche Betätigung, auch ohne daß sie alle vereinigt sind, von jeder einzelnen geleistet werden — oder die Möglichkeit zu ihr liegt nicht im Wesen

der Einzeltugenden — dann begreift man nicht, wie sie durch deren Verbindung geschaffen werden soll. Ferner ist gar nicht klar, welche Rolle im Handeln dieses δίκαιος = νόμιμος die positiven Gesetze seiner Vaterstadt spielen. Ist der Wille, sie zu befolgen, der Beweggrund seines Handelns oder würde er, auch ohne die Gesetze zu kennen, auf Grund seiner tugendhaften ἕξις alle ihre Forderungen erfüllen? Im ersten Fall würde die δικαιοσύνη durchaus nicht mit der Gesamttugend identisch sein, sondern eine einzelne Tugend neben den andern, eine προαιρετικὴ ἕξις τοῦ πείθεσθαι τοῖς κειμένοις νόμοις; im zweiten Fall müßte die Beziehung πρὸς ἕτερον schon in den einzelnen ἕξεις, aus denen sie zusammengesetzt ist, enthalten sein. Aus dieser Betrachtung gewinne ich den Eindruck, daß dieser Abschnitt der Nikomachischen Ethik aus dem Bestreben des Philosophen entstanden ist, die ihn nicht mehr befriedigende Lehre seines älteren Vorlesungskurses zu verbessern, die ihrerseits durch versuchte Verbesserung einer noch älteren Lehrform entstanden war, die sich eng an Platos Lehre von der Gerechtigkeit anschloß, das ἴσον aber zum Prinzip nicht nur der äußeren Gerechtigkeit ἐν συμβολαίοις, sondern auch der inneren Gerechtigkeit machte, in der alle Tugenden enthalten sind. So würde sich wieder, auch von dieser Seite her, eine Bestätigung meiner These ergeben, daß die ‚Große Ethik' die früheste der drei Ethiken ist.

Die Stelle Top. α 106 b 31 εἰ τὸ δικαίως λέγεται τό τε κατὰ τὴν ἑαυτοῦ γνώμην κρῖναι καὶ τὸ ὡς δεῖ, ὁμοίως καὶ τὸ δίκαιον führt bereits die Untersuchung subjektiver und objektiver Gerechtigkeit einer Entscheidung ein, welcher die der bewußt von der unbewußt ungerechten Entscheidung entspricht. Diese Unterscheidung findet sich auch Gr. Ethik 1196 a 30 καὶ οὗτος (scil. ὁ κρίνας κακῶς) ἔστι μὲν ᾗ ἀδικεῖ, ἔστι δὲ ᾗ οὐκ ἀδικεῖ· ᾗ μὲν γὰρ τὸ τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ φύσει ὂν δίκαιον μὴ ἔκρινεν, ταύτῃ μὲν ἀδικεῖ, ᾗ δὲ τὸ αὑτῷ δοκοῦν εἶναι δίκαιον, οὐκ ἀδικεῖ. In der Parallelstelle Nik. 1236 b 32 ἔτι εἰ μὲν ἀγνοῶν ἔκρινεν, οὐκ ἀδικεῖ κατὰ τὸ νομικὸν δίκαιον οὐδ' ἄδικος ἡ κρίσις ἐστίν, ἔστιν δ' ὡς ἄδικος (ἕτερον γὰρ τὸ νομικὸν δίκαιον καὶ τὸ πρῶτον)· εἰ δὲ γιγνώσκων ἔκρινεν ἀδίκως, πλεονεκτεῖ καὶ αὐτὸς ἢ χάριτος ἢ τιμωρίας ist der Gedanke durch die Einführung des νομικὸν δίκαιον als Gegensatz von τὸ πρῶτον (= τὸ τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ φύσει ὄν) δίκαιον weitergebildet. Es sieht nun so aus, als ob der Richter, der

aus Unkenntnis des wahren Rechtes nach bestem Wissen und Gewissen eine ungerechte Entscheidung gefällt hat, nur nach dem Gesetzesrecht von ἀδικία freizusprechen wäre, nicht auch ἔστιν ἢ im ethischen Sinne δίκαιος wäre. Dadurch ist der einfache und einleuchtende Gedanke entstellt, der in der Gr. Ethik in Übereinstimmung mit der Topikstelle noch ganz richtig wiedergegeben war.

Daß wirklich, wie wir angenommen haben, die δικαιοσύνη schon zur Zeit der Topik als ἕξις, nicht als ἐπιστήμη oder δύναμις von Aristoteles bestimmt wurde, zeigen die Stellen Top. β 114 b 9 und δ 125 b 20, von denen jene gegen ihre Definition als ἐπιστήμη, diese gegen ihre Klassifikation als δύναμις Einspruch erhebt. Jene lautet: καὶ εἰ ἡ δικαιοσύνη ἐπιστήμη, καὶ ἡ ἀδικία ἄγνοια· καὶ εἰ τὸ δικαίως ἐπιστημονικῶς καὶ ἐμπείρως, τὸ ἀδίκως ἀγνοούντως καὶ ἀπείρως· εἰ δὲ ταῦτα μή, οὐδ' ἐκεῖνα· καθάπερ ἐπὶ τοῦ νῦν ῥηθέντος· μᾶλλον γὰρ ἂν φανείη τὸ ἀδίκως ἐμπείρως ἢ ἀπείρως. Die sokratische Ansicht, daß die Tugenden ἐπιστῆμαι sind, wird in der Gr. Ethik 1182 a 15—23 und 1183 b 8—18 (vgl. 1190 b 28) kurz, ausführlich in der Eudemischen Ethik am Anfang des Buches 6 widerlegt, in einem leider durch Textverderbnis schwer entstellten und schwer verständlich gewordenen Abschnitt, auf den ich später noch zurückkommen werde. Wenn es auch schwer sein mag, den Gedankengang in allen Einzelheiten herzustellen, so ist doch klar, daß der Wissenscharakter der Tugend durch die Erwägung widerlegt wird, daß mit dem Wissen des Richtigen auf jedem Gebiet das Wissen des Falschen verbunden ist, also jede ἐπιστήμη auch zu unrichtigem Tun verwendet werden kann, wie wenn ein Schreibkundiger seine Schreibkunst dazu benützt, unrichtig zu schreiben: εἰ δὴ πᾶσαι αἱ ἀρεταὶ ἐπιστῆμαι, εἴη ἂν τῇ δικαιοσύνῃ ὡς ἀδικίᾳ χρῆσθαι· ἀδικήσει ἄρα ἀπὸ δικαιοσύνης τὰ ἄδικα πράττων, ὥσπερ καὶ τὰ ἀγνοητικὰ ἀπὸ ἐπιστήμης· εἰ δὲ τοῦτ' ἀδύνατον, φανερὸν ὅτι οὐκ ἂν εἶεν ἐπιστῆμαι αἱ ἀρεταί. — Daß die δικαιοσύνη nicht als δύναμις, sondern als ἕξις gilt, wird ganz klar aus der zweiten Stelle 125 b 20 διαμαρτάνουσιν δὲ καὶ οἱ τὴν ἕξιν εἰς τὴν ἀκολουθοῦσαν δύναμιν τάττοντες, οἷον τὴν πρᾳότητα ἐγκράτειαν ὀργῆς καὶ τὴν ἀνδρείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην φόβων καὶ κερδῶν· ἀνδρεῖος μὲν γὰρ καὶ πρᾷος ὁ ἀπαθὴς λέγεται, ἐγκρατὴς δ' ὁ πάσχων καὶ μὴ ἀγόμενος· ἴσως μὲν οὖν ἀκολουθεῖ δύναμις ἑκατέρῳ τοιαύτη, ὥστ' εἰ πάθοι μὴ ἄγεσθαι, ἀλλὰ κρατεῖν· οὐ μὴν τοῦτό γ' ἐστὶ τὸ μὲν ἀνδρείῳ, τὸ δὲ πρᾴῳ εἶναι,

ἀλλὰ τὸ ὅλως μὴ πάσχειν ὑπὸ τῶν τοιούτων μηδέν. In der Gr. Ethik 1203 b 13 findet sich ein Beweis, daß der σώφρων immer auch ἐγκρατής ist, nicht aber auch umgekehrt. Diesem Beweis liegt dieselbe Anschauung wie der Topikstelle zugrunde, daß die ἐγκράτεια gegenüber der ihr ähnlichen Tugend eine ἀκολουθοῦσα δύναμις sei (also die ἐγκράτεια ἐπιθυμίας gegenüber der σωφροσύνη, die ἐγκράτεια ὀργῆς gegenüber der πρᾳότης, die ἐγκράτεια φόβων gegenüber der ἀνδρεία, die ἐγκράτεια κερδῶν gegenüber der δικαιοσύνη). Daß ἀκολουθήσει τῷ σώφρονι ὁ ἐγκρατής wird bewiesen, indem zu den ἐγκρατεῖς auch gerechnet wird ὁ τοιοῦτος ὢν οἷος καὶ μὴ ἐνουσῶν ἐπιθυμιῶν τοιοῦτος εἶναι οἷος εἰ ἐγγένοιντο κατέχειν. Das ist derselbe Gedanke, der in der Topikstelle in den Worten ἴσως μὲν οὖν — κρατεῖν ausgedrückt ist. In der Parallelstelle Nik. 1151 b 33—1152 a 6 wird nicht mehr behauptet, daß die ἐγκράτεια notwendig mit der σωφροσύνη verbunden ist, sondern nur eine Ähnlichkeit des ἐγκρατής mit dem σώφρων konstatiert: ἐπεὶ δὲ καθ' ὁμοιότητα πολλὰ λέγεται, καὶ ἡ ἐγκράτεια ἡ τοῦ σώφρονος καθ' ὁμοιότητα ἠκολούθηκεν; und dann folgt die Darlegung der Ähnlichkeiten, aber auch der Unterschiede des σώφρων und des ἐγκρατής. Der Begriff der ἀκολουθοῦσα δύναμις ist fallen gelassen. Die Gr. Ethik kann hier weder aus der Nikomachischen Ethik geschöpft haben, noch aus der Eudemischen, in der der Abschnitt über ἐγκράτεια und ἀκρασία fehlt. Aber dies nur beiläufig. Ich habe die Topikstelle 125 b 20 hier nur herangezogen, weil sie auch über die Auffassung der Gerechtigkeit in der früharistotelischen Ethik etwas lehrt. Wenn die ἐγκράτεια κερδῶν sich zur Gerechtigkeit als ἀκολουθοῦσα δύναμις ebenso verhält wie die ἐγκράτεια φόβων zur Tapferkeit und die ἐγκράτεια ὀργῆς zur Sanftmut, so ist offenbar der δίκαιος ein Mann, der frei ist von Gewinnsucht. Ich habe schon in meiner Abhandlung ‚über die drei Ethiken' darauf hingewiesen, daß die Gerechtigkeit in dem ursprünglichen Entwurf der aristotelischen Ethik in demselben Sinne wie die übrigen ethischen Tugenden als μεσότης eines bestimmten einzelnen πάθος, nämlich der Gewinnsucht, muß gegolten haben, und daß deswegen die Gr. Ethik, die dieser Auffassung Rechnung trägt, ursprünglicher sei als die Nikomachische, in der Aristoteles eingestehen muß 1133 b 32 ἡ δὲ δικαιοσύνη μεσότης τίς ἐστιν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, ἀλλ' ὅτι μέσου ἐστίν. In der Gr. Ethik 1193 b 30 wird der δίκαιος definiert:

ὁ τὸ ἴσον βουλόμενος ἔχειν und diese Definition dürfen wir auf Grund der Topikstelle, von der wir ausgingen, auch jener ältesten aristotelischen Ethik zuschreiben, die in den Topika ihre Spuren hinterlassen hat. Wir waren ja schon von einer andern Stelle ausgehend dazu gekommen, die ἕξις προαιρετικὴ τοῦ ἴσου als Wesensbestimmung der Gerechtigkeit für diese frühe Ethik zu erschließen. Was dazu als Ergebnis unserer letzten Betrachtung hinzukommt, ist die Einsicht, daß die προαίρεσις in erster Linie auf den eigenen Gütererwerb des Gerechten sich bezog. In der Nikomachischen Ethik ist diejenige Seite der δικαιοσύνη, die sich auf das allen ethischen Tugenden gemeinsame Prinzip der richtigen Mitte auf dem Gebiet eines πάθος zurückführen ließ, die δικαιοσύνη als Regelung des eigenen Gewinntriebes, so in der Definition verquickt mit jener andern Seite der Gerechtigkeit, die es mit der Wahrung des δίκαιον in den gegenseitigen Beziehungen anderer Menschen zu tun hat, daß jene erste Seite nicht mehr als die nach dem Zusammenhang der ganzen ethischen Theorie hauptsächliche selbständig in Erscheinung tritt. Denn 1134 a 1 sagt Aristoteles: καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστίν, καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου καὶ διανεμητικὸς καὶ αὑτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον, οὐχ οὕτως ὥστε τοῦ μὲν αἱρετοῦ πλέον αὑτῷ, ἔλαττον δὲ τῷ πλησίον, τοῦ βλαβεροῦ δ' ἀνάπαλιν, ἀλλὰ τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλῳ πρὸς ἄλλον. Diese Verquickung hat es unmöglich gemacht, die δικαιοσύνη als μεσότης eines πάθος mit den übrigen ethischen Tugenden auf eine Linie zu stellen. Ihretwegen hat Aristoteles zugestehen müssen, sie sei μεσότης οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς. Deswegen hat er auch 1106 b 10 ὑπερβολή, ἔλλειψις und μέσον, die sich in der Gr. Ethik nur auf die πάθη beziehen, auf die πράξεις ausgedehnt: ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς πράξεις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. Noch die Eudemische Ethik weiß von dieser Ausdehnung nichts, sondern bezieht die μεσότητες auf die mit allen πάθη verbundenen ἡδοναί und λῦπαι. In der Gr. Ethik wird das πρὸς ἕτερον δίκαιον in dem ersten Abschnitt 1193 b 19—32 sicher nur auf die Regelung des Gewinntriebes des Gerechten selbst bezogen, durch die er zwischen ἀδικεῖν und ἀδικεῖσθαι selbst die Mitte hält. Sonst könnte nicht die δικαιοσύνη selbst eine μεσότης ὑπεροχῆς καὶ ἐλλείψεως καὶ πολλοῦ καὶ ὀλίγου genannt werden und könnte auch

nicht der δίκαιος als ὁ τὸ ἴσον βουλόμενος ἔχειν definiert werden. Der folgende lange Abschnitt 1193 b 37—1194 a 25 über das δίκαιον als proportionale Gleichheit scheint zwar, ins politische Gebiet übergreifend, von der Wahrung der Gerechtigkeit im Verhältnis anderer zu andern, wie sie der Richter und der Staatsmann braucht, zu handeln und 1194 a 26 am Schluß des Abschnittes auch diese zweite Art der äußeren Gerechtigkeit in den Gerechtigkeitsbegriff mit hineinzuziehen: ἐπεὶ οὖν τὸ δίκαιόν ἐστιν ἐν τούτοις (das bezieht sich auf 93 b 37—94 a 25) καὶ τοῖς εἰρημένοις ἔμπροσθεν, ἡ περὶ ταῦτα δικαιοσύνη ἂν εἴη τῇ ἕξει ὁρμὴν ἔχουσα μετὰ προαιρέσεως περὶ ταῦτα καὶ ἐν τούτοις. Aber kein Wort in diesem Abschnitt lehrt, daß der Verfasser an einen Mann denkt, der ohne eigenes Erwerbsinteresse ἄλλοις πρὸς ἄλλους eine Verteilung von Rechten und Gütern vornimmt. Es kann gemeint sein, daß das Prinzip der proportionalen Gleichheit auch bei Rechtsgeschäften zwischen nur zwei Personen gültig ist und der gerecht ist, der nicht durch πλεονεξία gegen dieses Prinzip verstößt. Die von der Gr. Ethik befolgte Auffassung ist schon an und für sich als die ursprüngliche kenntlich, weil sie sich zwanglos in die aristotelische Theorie von den ethischen Tugenden als μεσότητες einfügt. Sie wird aber außerdem dadurch als die ursprüngliche bestätigt, daß sie auch der Topikstelle, von der wir ausgingen, zugrunde liegt. Gern würde man wissen, ob die Tugenden in jener früharistotelischen Ethik schon nicht nur als ἕξεις überhaupt, sondern auch als μέσαι ἕξεις zwischen ὑπερβολή und ἔλλειψις bestimmt wurden. Aus dem Satze Top. β 113 a 5 οὐ δοκεῖ δὲ φευκτὸν φευκτῷ ἐναντίον εἶναι, ἐὰν μὴ τὸ μὲν καθ' ὑπερβολήν, τὸ δὲ καθ' ἔνδειαν λεγόμενον ᾖ· ἥ τε γὰρ ὑπερβολὴ τῶν φευκτῶν δοκεῖ εἶναι, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ ἔνδεια kann man dies meines Erachtens nicht schließen. Denn daß ὑπερβολή und ἔνδεια, obgleich einander entgegengesetzt, doch beide zu meiden sind, konnte, weil dieser Satz die mannigfaltigste Anwendung auf verschiedenen Lebensgebieten zuläßt, schon längst in den allgemeinen Erwägungen der Güterlehre, die zu den frühesten Bestandteilen der aristotelischen Philosophie gehören, als einzige Ausnahme von dem Satze φευκτὸν φευκτῷ οὐκ ἐναντίον festgestellt worden sein, bevor es von Aristoteles zum Fundamentalprinzip seiner Tugendlehre erhoben wurde. Auch δ 123 b 27 ἔνστασις ὅτι ἡ μὲν ἔνδεια καὶ ὑπερβολὴ ἐν τῷ αὐτῷ γένει· ἐν τῷ κακῷ γὰρ ἄμφω·

τὸ δὲ μέτριον ἀνὰ μέσον ὂν τούτων οὐχ ἐν τῷ κακῷ, ἀλλ' ἐν τῷ ἀγαθῷ kehrt derselbe Gedanke wieder. Der Ausdruck ἔνδεια für den Gegensatz von ὑπερβολή ist in der Gr. Ethik der vorherrschende, in der Eud. Ethik und in der Nikomachischen überwiegt ἔλλειψις. Top. 125 b 25 heißt es: ἀνδρεῖος μὲν γὰρ καὶ πρᾶος ὁ ἀπαθὴς λέγεται — οὐ μὴν τοῦτό γ' ἐστὶ τὸ μὲν ἀνδρείῳ, τὸ δὲ πράῳ εἶναι, ἀλλὰ τὸ ὅλως μὴ πάσχειν ὑπὸ τῶν τοιούτων μηδέν. Das sieht so aus, als ob Aristoteles damals noch nicht die Metriopathie, sondern die Apathie als Ideal aufgestellt hätte. Aber das ist sehr unwahrscheinlich. Denn wenn das θυμοειδὲς ein selbständiger Seelenteil ist, so muß auch der Zorn in gewissen Fällen naturgemäß sein.

Top. ζ 149 b 31 sq. tadelt Aristoteles die Definition der δικαιοσύνη als (ἕξις) νόμων σωστική, weil sie ein δι' αὑτὸ αἱρετὸν als ein δι' ἄλλο αἱρετὸν definiere: τὸ γὰρ ποιητικὸν ἢ σωστικὸν τῶν δι' ἄλλο αἱρετῶν. Es hindere zwar nichts, daß ein δι' αὑτὸ αἱρετὸν zugleich auch δι' ἄλλο αἱρετὸν sei. Dennoch sei jene Definition anstößig: ἑκάστου γὰρ τὸ βέλτιστον ἐν τῇ οὐσίᾳ μάλιστα, βέλτιον δὲ τὸ δι' αὑτὸ αἱρετὸν τοῦ δι' ἕτερον, ὥστε τοῦτο ἔδει καὶ τὸν ὁρισμὸν μᾶλλον σημαίνειν. An diese Vorschrift hat sich Aristoteles selbst schon in der Gr. Ethik nicht mehr gehalten, als er die erste Art der δικαιοσύνη dem ἐμμένων τοῖς κατὰ νόμον δικαίοις zuschrieb, freilich mit dem Zusatz: ἀλλὰ μὴν οὐ τοῦτο τὸ δίκαιον οὐδὲ τὴν περὶ ταῦτα δικαιοσύνην ζητοῦμεν. Denn ἐμμένειν τοῖς νόμοις ist dasselbe wie σώζειν τοὺς νόμους.

Top. γ 117 a 35 werden δικαιοσύνη und σωφροσύνη für wertvoller (αἱρετώτερα) als die ἀνδρεία erklärt, weil sie ἐν παντὶ καιρῷ ἢ ἐν τοῖς πλείστοις, bezw. immer nützlich sind, die Tapferkeit dagegen nur manchmal, was an Platos erstes Buch der Gesetze erinnert. Ein weiterer Grund für die Bevorzugung der Gerechtigkeit vor der Tapferkeit wird ebendaselbst 37 hinzugefügt: δικαίων μὲν γὰρ πάντων ὄντων, οὐδὲν χρήσιμος ἡ ἀνδρεία, ἀνδρείων δὲ πάντων ὄντων χρήσιμος ἡ δικαιοσύνη. Ganz ähnlich werden Nik. 1155 a 25 (in der Einleitung der Freundschaftsabhandlung) δικαιοσύνη und φιλία miteinander verglichen: καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας. Ein dritter Grund für den höheren Wert der Gerechtigkeit gegenüber der Tapferkeit folgt 118 a 16 καὶ ὃ μὴ ἔστι παρ' ἄλλου πορίσασθαι ἢ ὃ ἔστι καὶ παρ' ἄλλου, οἷον πέπονθεν ἡ δικαιοσύνη πρὸς ἀνδρείαν.

An die δικαιοσύνη müssen wir anschließen, was über die Auffassung der φρόνησις in der früharistotelischen Ethik aus den Beispielen in den Topika sich ergibt. Sie ist, wie oben bereits erwähnt wurde, die spezifische Tugend des λογιστικόν, wie die σωφροσύνη die des ἐπιθυμητικόν. Schon hieraus geht hervor, daß eine Zweiteilung des λογιστικόν in einen theoretischen Teil (ἐπιστημονικόν) und einen praktischen Teil (βουλευτικόν), wie in den drei Ethiken, damals von Aristoteles noch nicht eingeführt war. Sonst hätte ja jeder dieser beiden Teile seine spezifische Tugend besitzen müssen, wie in den drei Ethiken, nämlich das ἐπιστημονικόν die σοφία, das βουλευτικόν die φρόνησις. Daß letztere als spezifische Tugend des ganzen λογιστικόν aufgefaßt wird, zeigt bezüglich des λογιστικόν, daß es selbst noch einheitlich war, bezüglich der φρόνησις, daß sie theoretisch und praktisch zugleich war. Die Ethik der Topika liegt also der scharfen Scheidung des Praktischen vom Theoretischen voraus, die in der Gr. Ethik schon vorhanden ist und im Anfang der Gr. Ethik darin zum Ausdruck kommt, daß die Vermischung der Ethik mit der platonischen πραγματεία ὑπὲρ τἀγαθοῦ (1182 a 27) verworfen und das Gute, von dem die Ethik zu handeln hat, als πρακτὸν oder πολιτικὸν ἀγαθόν von andern Arten des Guten reinlich abgesondert wird. Wenn er bereits den praktischen vom theoretischen Teil des λογιστικόν unterschieden hätte, so hätte er Top. ζ 145 a 28 die Wesensbestimmung der φρόνησις als ἀρετὴ ἀνθρώπου oder als ἀρετὴ ψυχῆς nicht tadeln können εἰ μὴ τοῦ πρώτου ἀπέδωκεν und nicht fordern können, daß sie als ἀρετὴ τοῦ λογιστικοῦ definiert werde: πρώτου γὰρ τοῦ λογιστικοῦ ἀρετὴ ἡ φρόνησις· κατὰ γὰρ τοῦτο καὶ ψυχὴ καὶ ἄνθρωπος φρονεῖν λέγεται. Denn dann hätte die φρόνησις ἀρετὴ τοῦ βουλευτικοῦ heißen müssen, weil das βουλευτικόν beim Emporsteigen auf der Leiter der διαίρεσις die erste Sprosse gewesen wäre, auf der sich die φρόνησις eingestellt hätte. So wie es nach Top. ε 138 b 12 ὁμοίως ἐστὶν ἴδιον ψυχῆς τὸ μέρος αὐτῆς ἐπιθυμητικὸν καὶ λογιστικὸν εἶναι πρώτου, so ist auch nach 138 b 1 ὁμοίως ἴδιον λογιστικοῦ τὸ πρῶτον φρόνιμον καὶ ἐπιθυμητικοῦ τὸ πρῶτον σῶφρον. Daß die φρόνησις der Topika das praktische Denken umfaßt, zeigen Stellen wie Top. γ 117 a 28 κατὰ ταῦτα δὲ καὶ ἡ φρόνησις ἐν τῷ γήρᾳ αἱρετώτερον· οὐδεὶς γὰρ τοὺς νέους αἱρεῖται ἡγεμόνας διὰ τὸ μὴ ἀξιοῦν φρονίμους εἶναι, wo φρόνησις die für einen politischen oder militärischen Führer erforderliche praktische

Einsicht bedeutet, und γ 118 a 18 οἷον δύναμις ἄνευ φρονήσεως οὐχ αἱρετόν, φρόνησις δ' ἄνευ δυνάμεως αἱρετόν, wo die den richtigen Gebrauch der Macht ermöglichende φρόνησις auch nur praktische sittliche Einsicht sein kann. Daß aber die φρόνησις der Topika zugleich auch theoretischen Charakter hat und ihrem Wesen nach ἐπιστήμη ist, das läßt sich aus folgenden Topikstellen wahrscheinlich machen. Zunächst erscheint die ἐπιστήμη, wie natürlich, als Leistung des λογιστικόν. Nur im λογιστικόν kann ἐπιστήμη entstehen und Dasein haben: Top. ε 128 b 37 καθάπερ ἀρετῆς πρὸς ἐπιστήμην (scil. ἴδιον), ὅτι τὸ μὲν ἐν πλείοσι, τὸ δ' ἐν λογιστικῷ μόνον καὶ τοῖς ἔχουσι λογιστικὸν πέφυκε γίγνεσθαι. Freilich wird an einer andern Stelle ε 129 a 10 als ein ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐν τοῖς πλείστοις ἴδιον des λογιστικόν im Verhältnis zu den beiden andern Seelenteilen angeführt, daß es ihnen gebietet und daß die andern beiden ihm dienen: τὸ μὲν προστάττειν, τῷ δ' ὑπηρετεῖν. Dieses ἴδιον gilt aber nicht immer, sondern nur in den meisten Fällen. Denn wenn die Seele schlecht ist, so kommt es auch vor, daß das ἐπιθυμητικόν und das θυμικόν ihrerseits dem λογιστικόν gebieten. Wir werden später bestätigt finden, was schon dieses ἐπιτάττειν nahelegt, daß das λογιστικόν als wollend gedacht wird, da ja ein Befehlen immer ein Wollen des Befohlenen voraussetzt. Das eigentliche Wesen des λογιστικόν liegt aber im Denken und Erkennen. Wenn es nun ε 136 b 10 heißt, es sei der φρόνησις eigentümlich (ἴδιον), ihrem eigenen Wesen nach (καθ' αὑτό) Tugend des λογιστικόν zu sein, so muß sie irgendwie auf die Höchstleistung des denkenden Erkennen, d. h. auf das Wissen Bezug gehabt haben. Wir dürfen als Tugend des λογιστικόν nicht eine ἕξις genannt zu finden erwarten, vermöge deren es die Tätigkeit des Denkens und Erkennens möglichst vollkommen ausführt. Denn diese könnte sich nur beziehen auf das Denken, welches entsteht und vergeht. Höher ist die ἐπιστήμη, die unveränderlich ist; darum konnte nur sie als die ἀρετή des λογιστικόν, als das ἄριστα αὐτὸ διατιθέν angesehen werden. So wird es begreiflich, daß in den Topika die φρόνησις als ἐπιστήμη aufgefaßt wird. Top. γ 119 b 32 οἷον εἰ καίται ἐπιστήμη τις ἀγαθόν, δειχθείη δ' ὅτι φρόνησις οὐκ ἀγαθόν, οὐδ' ἄλλη οὐδεμία ἔσται, ἐπεὶ οὐδ' ἡ μάλιστα δοκοῦσα. Das heißt, wenn sich zeigen ließe, daß die φρόνησις nicht ein Gut ist, die am meisten unter allen ἐπιστῆμαι für ein Gut gehalten wird, dann wäre damit bewiesen, daß auch von den

andern ἐπιστῆμαι keine ein Gut ist. Hier wird als feststehend vorausgesetzt, daß die φρόνησις die höchste Wissenschaft ist, die über alle andern Wissenschaften gebietet, Platos Wissenschaft vom Guten, die alle übrigen durch ihr Hinzutreten erst gut macht, kurz die höchste Philosophie. Top. γ 120 a 28 wird gezeigt, daß man den Satz ὅτι ἡ φρόνησις μόνη τῶν ἀρετῶν ἐπιστήμη auf vierfache Weise widerlegen kann. Man kann 1. zeigen, daß πᾶσα ἀρετὴ ἐπιστήμη (was Aristoteles, wie wir wissen, auch damals nicht lehrte) oder 2. ὅτι οὐδεμία ἀρετὴ ἐπιστήμη (was Aristoteles auch später nicht behauptet, da er ja die aus νοῦς und ἐπιστήμη zusammengesetzte σοφία als ἀρετή erweist Gr. Ethik 1197 a 23—30, b 3—10; in der alten Ethik umfaßt die ἐπιστήμη auch νοῦς und σοφία) oder 3. daß außer der φρόνησις auch eine andere Tugend, z. B. die Gerechtigkeit, eine ἐπιστήμη sei (auch dies hat Aristoteles, wie sich uns schon früher ergeben hat, nicht gelehrt) oder 4. daß die φρόνησις selbst keine ἐπιστήμη sei. Es gibt auf Grund dieser Stelle nur zwei Möglichkeiten: entweder Aristoteles hat die vierte der aufgezählten Widerlegungsarten für zutreffend gehalten und selbst die φρόνησις nicht als ἐπιστήμη angesehen oder er hat den Satz ὅτι ἡ φρόνησις μόνη τῶν ἀρετῶν ἐπιστήμη als unwiderleglich angesehen. Man wird sich für die zweite dieser Möglichkeiten entscheiden müssen, wenn man Top. ε 137 a 12 beachtet: οἷον ἐπεὶ ὡσαύτως ἔχει φρόνησις πρὸς τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρὸν τῷ ἐπιστήμη ἑκατέρου αὐτῶν εἶναι, οὐκ ἔστι δ' ἴδιον φρονήσεως τὸ ἐπιστήμην εἶναι καλοῦ, οὐκ ἂν εἴη ἴδιον φρονήσεως τὸ ἐπιστήμην εἶναι αἰσχροῦ. Hier gewinnt man den Eindruck, daß es für Aristoteles feststeht, daß die φρόνησις ein Wissen unter andern auch vom καλόν und αἰσχρόν ist, daß aber ἐπιστήμη καλοῦ καὶ αἰσχροῦ ihm weder als ausreichende Wesensbestimmung der φρόνησις noch als ein ἴδιον derselben gilt; ersteres nicht, weil καλόν und αἰσχρόν nur einer der Gegenstände ist, auf die sich das höchste Wissen bezieht, das andere nicht, weil man Wissen vom καλόν und αἰσχρόν auch haben kann, ohne die ganze φρόνησις zu besitzen. Aristoteles würde dieses Beispiel kaum gebraucht haben, wenn nach seiner damaligen Lehre die φρόνησις nicht wirklich auch ἐπιστήμη καλοῦ καὶ αἰσχροῦ gewesen wäre. Besonders wichtig für unser Problem ist auch Top. δ cp. 2 p. 121 b 24 bis 122 a 2. Hier wird gezeigt, daß man die Zugehörigkeit eines Speziesbegriffs zu einem bestimmten γένος dadurch widerlegen

kann, daß man ein anderes γένος desselben nachweist, das das von dem Gegner genannte weder umfaßt noch von ihm umfaßt wird. Wenn z. B. jemand die δικαιοσύνη dem Gattungsbegriff ἐπιστήμη zuweist, so kann man ihm einwenden, daß die δικαιοσύνη unbestreibar auch in die Gattung ἀρετή gehört und daß keine der beiden Gattungen ἀρετή und ἐπιστήμη die andere umfasse. Damit sei erwiesen, daß die δικαιοσύνη keine ἐπιστήμη sei. Dieses Ergebnis entspricht, wie wir wissen, der eigenen Ansicht des Aristoteles. Er fügt aber trotzdem hinzu, daß in manchen Fällen der Satz: ὅταν ἓν εἶδος ὑπὸ δύο γένη ᾖ, τὸ ἕτερον ὑπὸ τοῦ ἑτέρου περιέχεσθαι auf Bedenken stoße: δοκεῖ γὰρ ἐνίοις ἡ φρόνησις ἀρετή τε καὶ ἐπιστήμη εἶναι καὶ οὐδέτερον τῶν γενῶν ὑπ᾽ οὐδετέρου περιέχεσθαι· οὐ μὴν ὑπὸ πάντων γε συγχωρεῖται τὴν φρόνησιν ἐπιστήμην εἶναι· εἰ δ᾽ οὖν τις συγχωροίη τὸ λεγόμενον ἀληθὲς εἶναι, ἀλλὰ τό γε ὑπ᾽ ἄλληλα ἢ ὑπὸ ταὐτὸ ἄμφω γίγνεσθαι τὰ τοῦ αὐτοῦ γένη τῶν ἀναγκαίων δόξειεν ἂν εἶναι· καθάπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ἐπιστήμης συμβαίνει· ἄμφω γὰρ ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος ἐστίν· ἑκάτερον γὰρ αὐτῶν ἕξις καὶ διάθεσίς ἐστιν· σκεπτέον οὖν εἰ μηδέτερον ὑπάρχει τῷ ἀποδοθέντι γένει· εἰ γὰρ μήτ᾽ ὑπ᾽ ἄλληλά ἐστι τὰ γένη μήθ᾽ ὑπὸ ταὐτὸν ἄμφω, οὐκ ἂν εἴη τὸ ἀποδοθὲν γένος. Ist es nicht höchst merkwürdig, welche Parteilichkeit hier unser Philosoph für den Satz zeigt, daß die φρόνησις sowohl ἐπιστήμη als ἀρετή sei? So groß ist diese Parteilichkeit, daß er einen anerkannten Satz der Logik in höchst fragwürdiger Weise modifiziert, nur um aufrechterhalten zu können, daß die φρόνησις sowohl ἀρετή als ἐπιστήμη ist. Ein Speziesbegriff, sagt die Logik, kann nur unter zwei Gattungsbegriffe gehören, wenn der eine von ihnen den andern umfaßt. Diesen Satz benützt unser Philosoph unbedenklich, um die Definition der δικαιοσύνη als ἐπιστήμη zu widerlegen, weil er diese Definition im Gegensatz zu Sokrates und mehreren Sokratikern selbst nicht billigt. Aber sobald es sich um den Satz handelt, die φρόνησις sei sowohl ἀρετή als ἐπιστήμη, zieht er dieses logische Prinzip in Zweifel und modifiziert es zu folgendem Satze: ein Speziesbegriff kann nur dann zwei Gattungen angehören, wenn diese entweder im Über- und Unterordnungsverhältnis zueinander stehen oder ihrerseits wieder Spezies derselben Gattung sind. Auf Grund unserer bisherigen Betrachtung sind wir genötigt anzunehmen, daß Aristoteles selbst die φρόνησις sowohl als spezifische Tugend des λογιστικόν wie als ἐπιστήμη

auffaßte; in der oben ausgeschriebenen Stelle dagegen führt er es als die Meinung einiger (ἔνιοι) ein, die nicht von allen akzeptiert wird. Daraus scheint mir hervorzugehen, daß es sich um eine Meinung handelt, die ursprünglich von Plato und einigen seiner Schüler vertreten, auch von Aristoteles trotz aufsteigender Bedenken vorläufig noch festgehalten wird. Diese Annahme scheint mir alles zu erklären, sowohl die andern Stellen in den Topika, die die φρόνησις bald als ἀρετή, bald als ἐπιστήμη einführen, wie die Worte, die dies als nicht allgemein anerkannte Ansicht einiger bezeichnen, wie die unverkennbare Parteinahme für diese Ansicht, die in der Abänderung des logischen Grundsatzes um ihretwillen kenntlich wird. Aristoteles fühlt sich in den Topika noch als Platoniker. Wir finden zwar in den ethischen Beispielen der Topika schon viel von den spezifisch aristotelischen, von Plato abweichenden ethischen Dogmen, die wir aus den Ethiken kennen; daneben aber noch viel Platonisches, das zu der uns geläufigen späteren aristotelischen Lehrform nicht stimmt. Man kann nicht sagen, daß die Entwicklung der eigenen Philosophie des Aristoteles noch gar nicht begonnen hat und er noch ganz von Plato abhängig ist, aber die Lehre von den drei Seelenteilen hält er noch fest und legt sie seiner Tugendlehre und seiner Lehre von den einzelnen seelischen Vorgängen zugrunde; und auch von Platos Auffassung der φρόνησις hat er sich noch nicht losgemacht. Wie stark sich von dieser die spätaristotelische Auffassung der φρόνησις unterscheidet, hat W. Jaeger an mehreren Stellen seines Aristotelesbuches (siehe S. 436 s. φρόνησις) dargelegt und die große Bedeutung der veränderten Auffassung des Phronesisbegriffs für die philosophische Entwicklung des Aristoteles betont. Aber er hat meines Erachtens geirrt, wenn er (S. 249 ff.) in der Eudemischen Ethik noch den alten platonischen Phronesisbegriff als Fundamentalbegriff nachweisen zu können glaubte. In den Topika ist er nachweisbar (denn die φρόνησις, die ἀρετή und ἐπιστήμη zugleich ist, kann nur die alte, platonische sein), in der Eudemischen Ethik nicht mehr; da ist vielmehr derselbe Phronesisbegriff, wie in den beiden andern Ethiken, schon vorhanden. Die große Bedeutung dieser Frage für die Erkenntnis von Aristoteles' philosophischer Entwicklung nötigt mich, hier ausführlich auf sie einzugehen. Ihre Klärung ist leider dadurch

sehr erschwert, daß der von den dianoëtischen Tugenden handelnde Teil der Eudemischen Ethik, in dem die φρόνησις ausführlich behandelt war, nicht erhalten ist. Wir sind daher, abgesehen von gelegentlichen Erwähnungen derselben, hauptsächlich auf die schwerverderbte Partie am Anfang des Θ 1246 a 26—b 36 angewiesen, wenn wir über die eudemische Auffassung der φρόνησις ins klare kommen wollen. Es geht nicht an, aus diesem Abschnitt einen einzelnen Satz als Beweisstück für irgendeine Auffassung der φρόνησις herauszuheben, bevor wir seinen ganzen Gedankenzusammenhang klargelegt haben. Ich setze zunächst den ganzen Abschnitt, mit den zur Herstellung des Sinnes und Zusammenhanges nötigen Textänderungen, her:

ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ἔστιν ἑκάστῳ χρήσασθαι καὶ ἐφ' ᾧ πέφυκε καὶ ἄλλως, καὶ τοῦτο ἢ ⟨καθ'⟩ αὑτὸ ἢ[1] κατὰ συμβεβηκός (οἷον ἢ ὀφθαλμοῖς[2] ἰδεῖν ἢ καὶ ἄλλως παριδεῖν· αὗται μὲν δὴ ἄμφω ⟨καθ'⟩[3] ὅτι μὲν ὀφθαλμὸς ⟨χρήσεις· καθ'⟩[3] ὅτι ἦν δ' ὀφθαλμῷ ⟨εἶναι, τὸ ἰδεῖν⟩,[3] ἄλλη δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον εἰ ἦν ἀποδόσθαι ἢ φαγεῖν), ὁμοίως δὴ καὶ ἐπιστήμῃ (καὶ γὰρ ἀληθῶς καὶ ἁμαρτ⟨ητικῶς⟩,[4] οἷον ὅταν ἑκὼν μὴ ὀρθῶς γράψῃ) ὡς ἀγνοίᾳ δὴ [νῦν] χρῆσθαι· ὥσπερ μεταστρέψασ⟨αι⟩[5] τὴν χεῖρα καὶ τῷ ποδί ποτε ὡς χειρὶ καὶ ταύτῃ ὡς ποδὶ χρῶνται ⟨αἱ⟩[6] ὀρχηστρίδες· εἰ δὴ πᾶσαι αἱ ἀρεταὶ ἐπιστῆμαι, εἴη ἂν[7] καὶ τῇ δικαιοσύνῃ ὡς ἀδικίᾳ χρῆσθαι· ἀδικήσει ἄρα ἀπὸ δικαιοσύνης τὰ ἄδικα πράττων, ὥσπερ καὶ τὰ ἀγνοητικὰ ἀπὸ ἐπιστήμης· εἰ δὲ τοῦτ' ἀδύνατον, φανερὸν ὅτι οὐκ ἂν εἶεν ἐπιστῆμαι αἱ ἀρεταί· οὐδ⟨ὲ μὴν⟩[8] εἰ μὴ ἔστιν ἀγνοεῖν ἀπὸ ἐπιστήμης, ἀλλ' ἁμαρτάνειν μόνον καὶ τὰ αὐτὰ ⟨ἃ⟩[9] καὶ ἀπὸ ἀγνοίας ποιεῖν, οὔτι ἀπὸ δικαιοσύνης γε ὡς ἀπὸ ἀδικίας πράξει· ἀλλ' εἴπερ[10] ἡ φρόνησις ἐπιστήμη, καὶ ἀληθές, ⟨ὅ⟩τι[11] τὸ αὐτὸ ποιήσει κἀκείνη· ἐνδέχοιτο γὰρ ἂν ἄφρον⟨εῖν⟩[12] ἀπὸ φρονήσεως καὶ ἁμαρτάνειν ταὐτὰ ἅπερ ὁ ἄφρων, εἰ δὲ ἁπλῆ ἡ ἑκάστου χρεία ᾗ ἕκαστον, κἂν φρονίμως ἔπραττον οὕτω πράττοντες· ἐπὶ μὲν οὖν ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις ἄλλη κυρία ποιεῖ τὴν στροφήν· αὐτῆς δὲ τῆς πασῶν κυρίας τίς; οὐ γὰρ ἔτι ἐπιστήμη γε ἢ νοῦς· ἀλλὰ μὴν

[1] καθ' αὑτὸ ἢ Spengel, αὐτὸ ἢ ᾗ. [2] ὀφθαλμοῖς scripsi, ὀφθαλμός libri.
[3] καθ' et χρήσεις καθ' et εἶναι τὸ ἰδεῖν supplevi.
[4] ἁμαρτητικῶς scripsi, ἁμαρτεῖν libri.
[5] μεταστρέψασαι scripsi, μεταστρέψας libri. [6] αἱ suppl. Spengel.
[7] εἴη ἂν Spengel, εἶναι libri. [8] οὐδ(ὲ μὴν) supplevi.
[9] ἃ suppl. Fritsche. [10] ἀλλ' εἴπερ, ἡ scripsi, ἀλλ' ἐπεὶ libri.
[11] ὅτι scripsi, τι libri. [12] ἀφρονεῖν scripsi, ἀφρόνως libri.

οὐδ' ἀρετή· χρῆται γὰρ αὐτῇ· ἡ γὰρ τοῦ ἄρχοντος ἀρετὴ τῇ τοῦ ἀρχομένου χρῆται· τίς οὖν ἐστιν; ἤ, ὥσπερ λέγεται, ἀκρασία κακία τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς, καὶ πως ἀκόλαστος ὁ ἀκρατὴς ἔχων νοῦν, ἀλλ' ἤδη, ἂν ἰσχυρὰ ᾖ ἡ ἐπιθυμία, στρέψει καὶ λογιεῖται τἀναντία η . . σφι . . (εἰ δὲ τοῦτο) δῆλον ὅτι, κἂν ἐν μὲν τούτῳ ἀρετή, ἐν δὲ τῷ λόγῳ ἄγνοια[1] ᾖ, ἕτεροι[2] μεταποιοῦνται· ὥστε ἔσται δικαιοσύνῃ τε ἀδίκως[3] χρῆσθαι καὶ κακῶς καὶ φρονήσει ἀφρόνως· ὥστε καὶ τἀναντία· ἄτοπον γὰρ εἰ τὰς μὲν ἐν τῷ λογιστικῷ ἀρετὰς[4] μοχθηρία ποτὲ ἐγγενομένη ἐν τῷ ἀλόγῳ στρέψει καὶ ποιήσει ἀγνοεῖν, ἡ δ' ἀρετὴ (ἡ)[5] ἐν τῷ ἀλόγῳ (ἐν τῷ λόγῳ)[6] ἀγνοίας ἐνούσης οὐ στρέψει ταύτην καὶ ποιήσει φρονίμως κρίνειν καὶ τὰ δέοντα, καὶ πάλιν ἡ φρόνησις ἡ ἐν τῷ λογιστικῷ τὴν ἐν τῷ ἀλόγῳ ἀκολασίαν σωφρόνως πράττειν· ὅπερ δοκεῖ ἡ ἐγκράτεια· ὥστ' ἔσται καὶ [ἡ][7] ἀπὸ ἀγνοίας φρονίμως (κρίνειν)· ἔστι δὲ[8] ταῦτα ἄτοπα, ἄλλως τε καὶ ἀπὸ ἀγνοίας χρῆσθαι φρονίμως· τοῦτο γὰρ ἐπὶ τῶν ἄλλων οὐδεμιᾶς[9] ὁρῶμεν, ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν ἢ γραμματικὴν στρέφει ἀκολασία, ἀλλ' οὖν [ὁ][10] τὴν ἄγνοιαν, ἐὰν ᾖ ἐναντία (ἡ τοῦ ἀλόγου ἕξις)[11] διὰ τὸ μὴ ἐνεῖναι τὴν ὑπεροχὴν ἀλλὰ τὴν ἀρετήν, ὅμως μᾶλλον εἶναι πρὸς τῇ κακίᾳ[12] οὕτως ἔχουσαν· καὶ γὰρ (ἃ)[13] ὁ ἄδικος πάντα ὁ δίκαιος δύναται, καὶ ὅλως ἔνεστιν ἐν τῇ δυνάμει ἡ ἀδυναμία· ὥστε δῆλον ὅτι ἅμα φρόνιμοι καὶ ἀγαθαὶ κεῖνται[14] αἱ ἄλογοι[15] ἕξεις, καὶ ὀρθῶς τὸ Σωκρατικόν, ὅτι οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως· ἀλλ' ὅτι ἐπιστήμην ἔφη, οὐκ ὀρθόν· ἀρετὴ γάρ ἐστι καὶ οὐκ ἐπιστήμη, ἀλλὰ γένος ἄλλο γνώσ(εως).

Da wir nicht wissen, was diesem Abschnitt vorausging und in welchem Zusammenhang er stand, so ist es schwierig, seine Absicht zu verstehen. Klar ist das Schlußergebnis der Erörterung, das jedesfalls als eigene Ansicht des Aristoteles gelten muß: daß wenn der Mensch φρόνιμος ist, gleichzeitig auch die ἕξεις seines ἄλογον gut sind. Die φρόνησις schließt ihrem Begriff nach eine schlechte Beschaffenheit des Ethos aus. Die φρόνησις ist nicht ohne die ethischen Tugenden denkbar und die ethischen Tugenden können nicht ohne die φρόνησις zustande

[1] ἄνοια libri. [2] ἕτεραι scripsi, ἕτεροι libri.
[3] δικαιοσύνῃ τε ἀδίκως scripsi, δικαιοσύνη τὸ δικαίως libri.
[4] τὰς — ἀρετὰς scripsi, τῆς — ἀρετῆς libri. [5] ἡ supplevi.
[6] ἐν τῷ λόγῳ supplevi. [7] ἡ del. Spengel.
[8] ἔστι δὲ Spengel, ἐπί τι libri. [9] οὐδεμιᾶς versio latina, οὐδαμῶς libri.
[10] ὁ delevi. [11] ἡ τοῦ ἀλόγου ἕξις supplevi.
[12] τῇ κακίᾳ scripsi, τὴν κακίαν libri. [13] ἃ hic supplevi.
[14] κεῖνται scripsi, ἐκεῖναι libri. [15] ἄλογοι Spengel, ἄλλοι libri.

kommen. Darum ist der sokratische Satz richtig, daß kein Faktor in der Seele stärker ist als die φρόνησις. Gemeint ist, daß der φρόνησις gegenüber kein irrationaler Trieb sich behaupten und sich gegen sie auflehnen kann. Darin hat Sokrates Recht gehabt und nur darin hat er geirrt, daß er die φρόνησις für eine ἐπιστήμη erklärte. Sie ist keine ἐπιστήμη, sondern eine ἀρετή, und was von Erkenntnis in ihr enthalten ist, das ist eine andere Art von Erkenntnis, keine ἐπιστήμη. Diese Sätze stimmen durchaus mit der in der Großen und in der Nikomachischen Ethik enthaltenen Lehre von der φρόνησις überein. Nicht der alte platonische Begriff der φρόνησις liegt ihnen zugrunde, demzufolge sie ἀρετή und ἐπιστήμη zugleich ist, sondern der jüngere, aus den Ethiken uns geläufige Begriff der φρόνησις, demzufolge sie ἀρετή, aber nicht ἐπιστήμη ist. Diese Übereinstimmung will ich zunächst durch einige Stellen belegen. Dann wird sich auch das γένος ἄλλο γνώσεως leicht erklären, das meines Erachtens von W. Jäger, der hier die alte platonische φρόνησις finden will, nicht richtig gedeutet worden ist. Gr. Ethik 1197 a 16 ἔστιν δ' ἡ φρόνησις ἀρετή, ὡς δόξειεν ἄν, οὐκ ἐπιστήμη· ἐπαινετοὶ γάρ εἰσιν οἱ φρόνιμοι, ὁ δ' ἔπαινος ἀρετῆς· ἔτι δ' ἐπιστήμης μὲν πάσης ἀρετή ἐστίν, φρονήσεως δὲ ἀρετὴ οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ὡς ἔοικεν αὐτό τί ἐστιν ἀρετή. 1198 a 23 εἴπερ γὰρ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ αἱ ἄλλαι ἀρεταί, διότι τῶν καλῶν πρακτικαί, [καὶ] ἐπαινεταί εἰσίν, δῆλον ὡς καὶ ἡ φρόνησις τῶν ἐπαινετῶν ἂν εἴη καὶ τῶν ἐν ἀρετῆς τάξει ὄντων· ἐφ' ἃ γὰρ ἡ ἀνδρεία ὁρμᾷ πράττειν, ἐπὶ ταῦτα καὶ ἡ φρόνησις — ὥστε — ἥ γε φρόνησις τελείως ἂν εἴη ἐπαινετὴ καὶ ἀρετή. 1200 a 2 ὥστε ἅμα τῷ ἐλέσθαι παρέσται καὶ ἡ τελεία ἀρετὴ ὑπάρξει, ἣν ἔφαμεν μετὰ φρονήσεως εἶναι, οὐκ ἄνευ δὲ τῆς φυσικῆς ὁρμῆς τῆς ἐπὶ τὸ καλόν 8. οὔτε γὰρ ἄνευ τῆς φρονήσεως αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ γίνονται, οὔθ' ἡ φρόνησις τελεία ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀλλὰ συνεργοῦσί πως μετ' ἀλλήλων ἐπακολουθοῦσαι τῇ φρονήσει. In diesen Stellen der Gr. Ethik sind die beiden Eigenschaften der φρόνησις klar bezeugt, die ihr auch in der Eudemischen Stelle 1246 b 32 zugeschrieben werden: 1. daß sie ἀρετή, nicht aber ἐπιστήμη ist, 2. daß sie mit den ethischen Tugenden untrennbar gegenseitig verbunden ist. Denn die ἀγαθαὶ ἕξεις der Eudemischen Stelle sind nichts andres als die ethischen Tugenden. Dasselbe Bild der φρόνησις ergibt sich aus der Nikomachischen Ethik: 1140 a 33 ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη μὲν μετὰ ἀποδείξεως, ὧν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, τούτων μή ἐστιν ἀπόδειξις — καὶ οὐκ ἔστιν

βουλεύσασθαι περὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη, ἐπιστήμη μὲν ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν, τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως. 1141 b 33 εἶδος μὲν οὖν τι ἂν εἴη γνώσεως τὸ αὑτῷ εἰδέναι· ἀλλ' ἔχει διαφορὰν πολλήν· καὶ δοκεῖ ὁ τὰ περὶ αὑτὸν εἰδὼς καὶ διατρίβων φρόνιμος εἶναι. 1142 a 23 ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. 1144 a 20 τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή, τὰ δ' ὅσα ἐκείνης ἕνεκα πέφυκε πράττεσθαι οὐκ ἔστιν τῆς ἀρετῆς, ἀλλ' ἑτέρας δυνάμεως — ἣν καλοῦσι δεινότητα. 28. ἔστιν δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης· ἡ δὲ ἕξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς. 36. ὥστε φανερὸν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν. 1144 b 14 ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἴδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστίν, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία, καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως. Ich meine, daß diese Übereinstimmung der beiden andern Ethiken mit unserer Eudemischen Stelle bezüglich der beiden Eigenschaften der φρόνησις, daß sie ἀρετή, aber nicht ἐπιστήμη ist, und daß sie mit den ethischen Tugenden in solchem innigen gegenseitigen Zusammenhang steht, den Beweis liefert, daß der Eudemischen Ethik derselbe Begriff und dieselbe Auffassung der φρόνησις wie den beiden andern Ethiken zugrunde liegt. Unter dem ἄλλο γένος γνώσεως ist dann natürlich nicht, mit W. Jäger, eine ‚transzendente Schau des höchsten wesenden Wertes, der Gottheit', zu verstehen, die ‚dieses Schauen zum Maßstab des Wollens und Handelns macht' (S. 249), sondern die auf das πρακτόν als ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν bezügliche Erkenntnisart, die von der ἐπιστήμη verschieden ist, weil als ἐπιστήμη nur das auf ἀπόδειξις beruhende Wissen vom notwendig und immer Wahren anerkannt wird. Diese Deutung des Schlußsatzes von Eud. 6 cp. 1 wird später noch durch andre Stellen der Eudemischen Ethik bestätigt werden. Vorläufig aber müssen wir die Frage aufwerfen, wie dieser Schlußsatz des Anfangskapitels des 6 zu dem Inhalt des Kapitels selbst stimmt und mit welchem Rechte er als durch die Erörterung des Kapitels bewiesen (ὥστε δῆλον ὅτι usw.) gelten darf. Steht nicht in schroffem Widerspruch mit dem Schlußergebnis der Satz 1246 b 4: ἀλλ' ἐπεὶ φρόνησις ἐπιστήμη καὶ ἀληθές τι, τὸ αὐτὸ ποιήσει κἀκείνη· ἐνδέχοιτο γὰρ ἂν ἀφρόνως (scil. χρῆσθαι) ἀπὸ φρονήσεως καὶ ἁμαρτάνειν ταὐτὰ ἅπερ ὁ ἄφρων· εἰ δὲ ἁπλῆ

ἡ ἑκάστου χρεία ᾗ ἕκαστον, κἂν φρονίμως ἔπραττον οὕτω πράττοντες? W. Jäger setzt sich über diesen Widerspruch zu leicht hinweg, wenn er S. 249 Anm. sagt: ‚Der Unterschied (scil. der hier gemeinten transzendenten Schau vom diskursiven, wissenschaftlichen Denken) drückt sich auch darin aus, daß φρόνησις nach Eth. Eud. Θ 1, 1246 b 35 nicht ἐπιστήμη ist, die man zum Guten wie zum Schlechten anwenden kann, sondern eine ἀρετή des νοῦς, die die gesamte ἕξις umwandelt und in einem ἄλλο γένος γνώσεως besteht. — Damit steht es nicht in Widerspruch, wenn sie dort (im Protreptikos bei Jambl. 43, 5) doch in einer ἐπιστήμη besteht. Dies ist eben jene ‚andere Art des Wissens'. — Der Widerspruch mit dem Protreptikos ist nicht auffällig. Denn in diesem ist die φρόνησις die platonische. Aber daß auch im cp. 1 selbst von Eud. Θ dieser Widerspruch sich zeigt, wäre der Erwähnung wert gewesen. Natürlich ist der Widerspruch nicht von dem Philosophen selbst begangen worden, sondern nur durch Textverderbnis entstanden. Der Gedankenzusammenhang zeigt nämlich, daß hier ursprünglich keine Anerkennung der φρόνησις als ἐπιστήμη gestanden haben kann. Soeben war ja geschlossen worden, daß die ethischen Tugenden nicht ἐπιστῆμαι sind, weil sich daraus die absurde Konsequenz ergäbe, daß man z. B. die δικαιοσύνη als ἀδικία betätigen könnte und ἀπὸ δικαιοσύνης τὰ ἄδικα πράττειν. Ein nicht weniger absurdes Folgeergebnis ist aber auch das aus der Bestimmung der φρόνησις als ἐπιστήμη abzuleitende ἐνδέχοιτο γὰρ ἂν ἀφρόνως ἀπὸ φρονήσεως καὶ ἁμαρτάνειν ταὐτὰ ἅπερ ὁ ἄφρων. Auch dem Aristoteles selbst konnte sie nicht weniger absurd erscheinen als die, um derenwillen er die Bestimmung der ethischen Tugenden als ἐπιστῆμαι vorbehaltlos verworfen hatte; und er betont noch besonders die Absurdität durch den Zusatz: κἂν φρονίμως ἔπραττον οὕτω (scil. ἀφρόνως) πράττοντες. Diese deductio ad absurdum ist freilich an eine Bedingung geknüpft, die nach der eigenen vorausgegangenen Darlegung des Aristoteles nicht erfüllt ist: εἰ ἁπλῆ ἦν ἡ ἑκάστου χρεία ᾗ ἕκαστον, insofern man jedes Ding ἐφ' ᾧ πέφυκε καὶ ἄλλως gebrauchen kann. Aber gerade dieser Zusatz zeigt, daß die Bestimmung der φρόνησις als ἐπιστήμη verworfen wurde. Andrerseits ist unverkennbar, daß im folgenden (1246 b 8—12 und weiter) trotzdem so argumentiert wird, daß die Bestimmung der φρόνησις als ἐπιστήμη Voraussetzung aller Folgerungen bildet.

Denn wenn wir lesen: ἐπὶ μὲν οὖν ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις ἄλλη κυρία ποιεῖ τὴν στροφήν· αὐτῆς δὲ τῆς πασῶν κυρίας τίς; οὐ γὰρ ἔτι ἐπιστήμη γε ἢ νοῦς, so muß, wie im ersten Satz ἐπιστήμη hinter κυρία, so im zweiten Satz hinter κυρίας ebenfalls ἐπιστήμης ergänzt werden. Die πασῶν κυρία ἐπιστήμη ist offenbar die φρόνησις im Sinne Platos, d. h. die höchste Wissenschaft aus dem ‚Charmides' und ‚Euthydemos'. Daraus ergibt sich, daß die Folgerungen, die von b 8 an den Rest des Kapitels füllen und schließlich in dem von Aristoteles selbst gebilligten Schlußergebnis auslaufen, eigentlich aus der platonischen Gleichung φρόνησις = ἐπιστήμη τις gezogen werden. Da aber in diesem Schlußergebnis, wie wir wissen, ausgesprochen wird, daß die φρόνησις keine ἐπιστήμη ist, so ist der Nachweis für dasselbe, streng genommen, nicht stichhaltig. Für die platonische φρόνησις wird er geführt und für die aristotelische soll er schließlich gelten. Man kann das nur so deuten, daß nach Aristoteles' Auffassung, was er für die φρόνησις — ἐπιστήμη beweist, nämlich die Unmöglichkeit ihrer mißbräuchlichen Verdrehung, erst recht und in noch höherem Grade für seine φρόνησις — ἕξις gelten muß. Denn κυρία ist ja auch die aristotelische φρόνησις — ἕξις, wenn auch nicht über alle Wissenschaften, so doch über alle praktischen Betätigungen des Menschen, für die sie die oberste Befehlsgewalt darstellt; und als ἕξις kann sie überhaupt nicht in dem Sinne mißbraucht werden wie eine ἐπιστήμη, wie z. B. die Schreibkunst von dem mißbraucht wird, der absichtlich falsch schreibt. Auch über ihr, wie über der φρόνησις — ἐπιστήμη, steht keine höhere Instanz, die ihre στροφή bewirken könnte. Aber auch ein Erkenntnismoment enthält sie in sich, den ὀρθὸς λόγος, der, durch βούλευσις gefunden, sich mit der ὄρεξις zur προαίρεσις verbindet. Dieser ist etwas der φρόνησις — ἐπιστήμη Vergleichbares und ebensowenig wie diese der Verdrehung durch überlegene Kräfte ausgesetzt. Was dann weiter über die Tugend gesagt wird, daß auch von dieser die φρόνησις nicht ‚umgekehrt' werden könne: χρῆται γὰρ αὐτῇ· ἡ γὰρ τοῦ ἄρχοντος ἀρετὴ τῇ τοῦ ἀρχομένου χρῆται, das paßt ebensogut auf die aristotelische wie auf die platonische φρόνησις. Vom ἄρχον und ἀρχόμενον redet ja Aristoteles ganz in demselben Sinne im eigenen Namen 1249 b 9; und mit dem χρῆσθαι τῇ ἀρετῇ ist dasselbe Verhältnis der φρόνησις zu ihr gemeint, das Gr. Ethik 1198 a 32 ff. durch das Verhältnis des ἀρχιτέκτων zu

den Bauarbeitern veranschaulicht wird. Wenn dann weiter drittens bewiesen wird, daß auch eine κακία τοῦ ἀλόγου nicht an der φρόνησις die Umkehrung vornehmen kann, weil, wenn man dies für möglich halten wollte, auch umgekehrt die Tugend des ἄλογον eine im λογιστικόν vorhandene ἄγνοια in φρόνησις müßte verwandeln können, was absurd sei, — so paßt dieses Argument ebenfalls mutatis mutandis auf die φρόνησις als ἕξις. Der λόγος kann beim ἀκρατής sowohl wie beim ἐγκρατής mit der κακία τοῦ ἀλόγου im Kampfe stehen, aber niemals die φρόνησις, da diese ohne ἀγαθὴ ἕξις des ἄλογον gar nicht zustande kommen kann: ἡ δὲ ἕξις γίνεται τῷ ὄμματι τούτῳ τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς· — (τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον) εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ οὐ φαίνεται· διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς· ὥστε φανερὸν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν (Nik. 1144 a 29—37). Beim ἀκρατής sowohl wie beim ἐγκρατής ist es also nicht die φρόνησις, die mit dem zuchtlosen ἄλογον im Kampfe liegt, denn keiner von beiden besitzt sie. Weder der ἀκρατής als ἀκόλαστος ἔχων νοῦν b 13 entspricht der aristotelischen Lehre (wenn man dem Zusammenhang zufolge unter dem νοῦν ἔχων den φρόνιμος versteht), noch der Satz b 23: ἡ φρόνησις ἡ ἐν τῷ λογιστικῷ (ποιήσει) τὴν ἐν τῷ ἀλόγῳ ἀκολασίαν σωφρόνως πράττειν. Alle denkbaren Beeinflussungen durch das ἄλογον mußte Aristoteles für seine φρόνησις = ἕξις τις ebenso entschieden ablehnen, wie sie für die φρόνησις = ἐπιστήμη τις ausgeschlossen ist.

Wir haben nun gesehen, wie die Beweisführung des Kapitels Θ 1 zu dem Schlußergebnis sich verhält. Sie führt nicht wirklich zu diesem, sondern zeigt eigentlich nur, daß die Sätze ὅτι ἅμα φρόνιμοι καὶ ἀγαθοὶ κεῖνται (ἐκεῖναι libri) αἱ ἄλογοι (oder τοῦ ἀλόγου) ἕξεις und οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως selbst dann gelten, wenn man die φρόνησις als ἀρετή und ἐπιστήμη bestimmt. Daß dies die Voraussetzung der ganzen Argumentation ist, muß in der verderbten Stelle 1246 b 4 ursprünglich ausgedrückt gewesen sein. Ich schlage vor zu schreiben: ἀλλ' ἐπεὶ (τισιν δοκεῖ) φρόνησις ἐπιστήμη, (ἢ) καὶ ἀληθές, (ὅ)τι τὸ αὐτὸ ποιήσει κἀκείνη; = ‚da aber einige Denker die φρόνησις für eine ἐπιστήμη halten, ist (wenn dies wahr ist) auch wahr, daß sie es ebenso treiben wird wie jene (scil. die δικαιοσύνη)?‘ Daran schließt sich dann sehr gut der die Verneinung dieser Frage begründende Nachweis, daß weder eine κυριωτέρα ἐπιστήμη, noch die Tugend, noch

die κακία des ἄλογον, die als höchste ἐπιστήμη (und zugleich als ἀρετή des λογιστικόν) gedachte φρόνησις zum ἀφρόνως πράττειν ‚umkehren' könnte. — Als Gesamtergebnis dieser Untersuchung des ersten Kapitels von Eud. Θ darf ich feststellen, daß es keinen Beweis für W. Jägers Ansicht liefert, die Eudemische Ethik verwende noch den älteren φρόνησις-Begriff und das ἄλλο γένος γνώσεως sei die transzendente geistige Schau der Gottheit als des ‚höchsten wesenden Wertes'.

Zu dieser Auffassung wäre W. Jäger natürlich nicht gelangt, wenn ihn nicht seine Interpretation des Schlußabschnittes des Θ auf den Gedanken gebracht hätte, in der Eudemischen Ethik eine ‚theonome Ethik' zu sehen. Auch aus diesem Schlußabschnitt hat er aber, wie bei dem ersten Kapitel des Θ, ohne den Gedankengang zu analysieren und ohne sich zu überzeugen, ob der Text in Ordnung ist, voreilig seine weitgehenden Schlüsse bezüglich der philosophischen Entwicklung des Aristoteles gezogen. Schon in meiner Abhandlung ‚Über die drei Ethiken' S. 67—77 glaube ich den Nachweis geführt zu haben, daß der Schluß des Θ nicht benützt werden darf, um den ‚theonomen' Charakter der Eudemischen Ethik zu belegen, weil die mehrfache Nennung Gottes in diesem Abschnitt nur dadurch hineingekommen ist, daß ein wahrscheinlich christlicher Interpolator an drei Stellen den θεός statt den νοῦς in den Text hineinsetzte. Indem ich im übrigen auf meine eben zitierte frühere Darlegung verweise, setze ich noch einmal die entscheidende Textstelle nach meiner dort begründeten Lesung her. Nachdem nämlich Aristoteles dargelegt hat, daß der Tugendhafte eines ὅρος bedürfe, um seinem Streben und Meiden auf dem Gebiet der natürlichen Güter und Übel die richtigen Grenzen zu ziehen, d. h. eines obersten Gesichtspunktes, nach dem die richtige Mitte, die das Wesen der tugendhaften ἕξις ausmacht, bestimmt werden kann, eben jenes ὅρος, der dem ὀρθὸς λόγος konform ist und den anzuwenden dem φρόνιμος eigentümlich ist (ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε), gibt Aristoteles über diesen ὅρος folgende Auskunft: δεῖ δή, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πρὸς τὸ ἄρχον ζῆν καὶ πρὸς τὴν ἕξιν καὶ (κατὰ libri) τὴν ἐνέργειαν τὴν τοῦ ἄρχοντος, οἷον δοῦλον πρὸς δεσπότου καὶ ἕκαστον πρὸς τὴν ἑκάστου καθήκουσαν ἀρχήν· ἐπεὶ δὲ καὶ ἄνθρωπος φύσει συνέστηκεν ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου, καὶ ἕκαστον ἂν δέοι πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ἀρχὴν ζῆν· αὕτη δὲ διττή· ἄλλως γὰρ ἡ ἰατρικὴ ἀρχὴ

καὶ ἄλλως ἡ ὑγίεια· ταύτης δ' ἕνεκα ἐκείνη· οὕτω ἔχει κατὰ τὸ θεωρητικόν· οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ νοῦς (θεὸς libri), ἀλλ(ὰ ν)οῦ ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει (διττὸν δὲ τὸ οὗ ἕνεκα· διώρισται δ' ἐν ἄλλοις), ἐπεὶ 'κεῖνός γε οὐθενὸς δεῖται· ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μᾶλλον τὴν τοῦ νοῦ (θεοῦ libri) θεωρίαν, ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος· ἥτις δ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν νοῦν (θεὸν libri) ἐνεργεῖν (θεραπεύειν libri) καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη· ἄρχειν (ἔχει libri) δὲ τοῦτον (τοῦτο libri) τῆς ψυχῆς (τῇ ψυχῇ libri), καὶ οὗτος ὅρος ἄριστος, καὶ (τὰ libri) ἥκιστα αἰσθάνεσθαι τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς, ᾗ τοιοῦτον. Der ὅρος für die αἵρεσις und κτῆσις der natürlichen Güter soll also darin bestehen, daß dasjenige Maß und diejenige Auswahl derselben für die besten und richtigsten zu gelten haben, welche die ἐνέργεια des νοῦς fördern und keine Hemmung derselben hervorrufen. Es ist dieselbe Lehre, die an zwei Stellen der Gr. Ethik vorgetragen wird: 1208 a 9 ἔστιν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν, ὅταν τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς μὴ κωλύῃ τὸ λογιστικὸν ἐνεργεῖν τὴν αὑτοῦ ἐνέργειαν· τότε γὰρ ἡ πρᾶξις ἔσται κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ἐπειδὴ γάρ τι τῆς ψυχῆς τὸ μὲν χεῖρον ἔχομεν, τὸ δὲ βέλτιον, ἀεὶ δὲ τὸ χεῖρον τοῦ βελτίονος ἕνεκεν ἐστίν, ὥσπερ ἐπὶ σώματος καὶ ψυχῆς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἕνεκεν, καὶ τότ' ἐροῦμεν ἔχειν τὸ σῶμα καλῶς, ὅταν οὕτως ἔχῃ ὥστε μὴ κωλύειν, ἀλλὰ καὶ συμβάλλειν καὶ συμπαρορμᾶν πρὸς τὸ τὴν ψυχὴν ἐπιτελεῖν τὸ αὑτῆς ἔργον (τὸ γὰρ χεῖρον τοῦ βελτίονος ἕνεκεν, πρὸς τὸ συνεργεῖν τῷ βελτίονι)· ὅταν οὖν τὰ πάθη μὴ κωλύωσι τὸν νοῦν τὸ αὑτοῦ ἔργον ἐνεργεῖν, τότ' ἔσται τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον γινόμενον. 1198 b 9 πότερον δὲ αὕτη (scil. ἡ φρόνησις) πάντων ἄρχει τῶν ἐν τῇ ψυχῇ; — ἢ οὔ; τῶν γὰρ βελτιόνων οὐκ ἂν δόξειεν, οἷον τῆς σοφίας οὐκ ἄρχει· ἀλλά, φησίν, αὕτη ἐπιμελεῖται πάντων καὶ κυρία ἐστὶ προστάττουσα· ἀλλ' ἴσως ἔχει ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ ὁ ἐπίτροπος· οὗτος γὰρ πάντων κύριος καὶ πάντα διοικεῖ· ἀλλ' οὔπω οὗτος ἄρχει πάντων, ἀλλὰ παρασκευάζει τῷ δεσπότῃ σχολήν, ὅπως ἂν ἐκεῖνος μὴ κωλυόμενος ὑπὸ τῶν ἀναγκαίων ἐκκλείηται τοῦ τῶν καλῶν τι καὶ προσηκόντων πράττειν· οὕτω καὶ ὁμοίως τούτῳ ἡ φρόνησις ὥσπερ ἐπίτροπός τίς ἐστι τῆς σοφίας καὶ παρασκευάζει ταύτῃ σχολὴν καὶ τὸ ποιεῖν τὸ αὑτῆς ἔργον, κατέχουσα τὰ πάθη καὶ ταῦτα σωφρονίζουσα. Von diesen beiden Stellen der Gr. Ethik steht die erste an derselben Stelle des Lehrganges wie unsere Eudemische, nämlich unmittelbar hinter den Kapiteln über die εὐτυχία und καλοκἀγαθία. Sie ist also die ihr entsprechende Stelle. Inhaltlich unterscheidet sie sich von ihr nur

dadurch, daß sie die Zweiteilung des λόγον ἔχον (= λογιστικόν, ἄρχον, βέλτιον) in φρόνησις, bezw. βουλευτικόν und νοῦς, welche die Gr. Ethik 1196 b 15 kennt, nicht erwähnt und statt der φρόνησις nur den ὀρθὸς λόγος nennt. Die andre Stelle, zu der die entsprechende eudemische nicht erhalten ist, handelt von der φρόνησις, untersucht aber deren Verhältnis nicht zum νοῦς, sondern zur σοφία. Aber das ist kein wesentlicher Unterschied, weil ja die σοφία, als Summe von νοῦς und ἐπιστήμη, den νοῦς in sich enthält. Wenn man diese Stellen mit dem Schluß der Eudemischen Ethik vergleicht, so muß jeder Zweifel an der Richtigkeit meiner Textherstellung und Interpretation, vor allem auch an der Richtigkeit meiner dreimaligen Ersetzung des überlieferten θεός durch νοῦς, schwinden. Es handelt sich Eud. 1249 b 9 um das ἄρχον und das ἀρχόμενον, aus denen ὁ ἄνθρωπος φύσει συνέστηκεν, und von den beiden Bestandteilen, in die wieder der herrschende Bestandteil zerfällt, entspricht der eine der ἰατρική, der andre der ὑγίεια, d. h. dem obersten Zweck der ganzen ärztlichen Betätigung. Wie nun die ἰατρική ein Symbol ist für die φρόνησις, die tugendgemäße Betätigung des βουλευτικόν, so ist die ὑγίεια ein Symbol für die ungehemmte und vollkommene Betätigung des νοῦς. Wenn statt vom νοῦς der Verfasser in diesem Zusammenhang von Gott gesprochen hätte, so hätte er Gott zu den Bestandteilen gerechnet, aus denen der Mensch besteht. Daß statt des Gottes der νοῦς, der ein Bestandteil der Menschenseele ist, an den Stellen, wo ich ihn in den Text hineinkorrigiert habe, wirklich muß genannt gewesen sein, das zeigt zweifellos der Gedankenzusammenhang, wie ich schon in meiner Abhandlung ‚Über die drei Ethiken' bewiesen habe. Dort habe ich auch dargelegt, daß Aristoteles den νοῦς, der ein Bestandteil der menschlichen Seele ist (vgl. 10 ἄνθρωπος φύσει συνέστηκεν ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου — ἡ δὲ ἀρχὴ διττή· ἄλλως γὰρ ἡ ἰατρικὴ ἀρχὴ καὶ ἄλλως ἡ ὑγίεια· ταύτης δὲ ἕνεκα ἐκείνη) unmöglich θεός genannt haben kann, weil er 1248 a, in der Abhandlung über die εὐτυχία, den Gott ausdrücklich als höheres Wesen vom νοῦς der menschlichen Seele unterscheidet. Wer in den Worten τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν 1249 b 17 τοῦ θεοῦ als objektiven Genitiv auffaßt, der vergißt, daß die ἐνέργεια des ἄρχον selbst den obersten Gesichtspunkt (ὅρος) für das Verhalten des ἀρχόμενον in der menschlichen Seele bilden sollte (1249 b 6—9). Es ist

daher nicht berechtigt, daß Jäger eine ‚theonome Ethik' in unserem Werke auf Grund der Schlußsätze finden will und diese als Übergangsstufe, der von ihm konstruierten Entwicklung der Metaphysik entsprechend, zwischen der noch die Ideenlehre voraussetzenden Ethik der Jugendschriften und der Nikomachischen Ethik einschiebt. Wenn er Recht hätte, dann müßte die Gottheit als absoluter Wert, der auch für die Ethik normative Gültigkeit hat, auch im ersten Buch, in den Erörterungen über das ἀγαθόν, mit dem es die Ethik zu tun hat, eine Rolle spielen, während doch Aristoteles in der Eudemischen nicht minder als in den beiden andern Ethiken beweist, daß es sich in der Ethik nur um das höchste praktische Gut handelt.

Doch ich kehre nach dieser Abschweifung zur Interpretation der oben S. 35 ausgeschriebenen Stelle zurück. Wir können nun mit Bestimmtheit behaupten, daß Aristoteles, als er die Eudemische Ethik vortrug, bereits die Teilung des λόγον ἔχον in einen theoretischen Teil, den νοῦς (τὸ θεωρητικόν), und einen praktischen (τὸ βουλευτικόν) vollzogen hatte. Wenn diese Teilung einmal anerkannt war, konnte die φρόνησις immer nur als Tugend des βουλευτικόν aufgefaßt werden, welches in der Eudemischen Ethik selbst 1226 b 25 als ein Teil der Seele genannt wird: ἔστι γὰρ βουλευτικὸν τῆς ψυχῆς τὸ θεωρητικὸν αἰτίας τινός, desgleichen in der Gr. Ethik 1196 b 16. Daß die φρόνησις Tugend dieses Seelenteils und nur dieses ist, lehrt die Große sowohl wie die Nikomachische Ethik. Ohne Zweifel würden wir dasselbe in der Eudemischen lesen, wenn nicht die Abhandlung über die dianoetischen Tugenden verloren wäre. Denn daß das Verhältnis der φρόνησις zu den ethischen Tugenden in ihr ebenso aufgefaßt wurde wie in den beiden andern Ethiken, läßt sich beweisen. Auch hier wurde ihr die Aufgabe zugewiesen, das μέσον ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως τῆς πρὸς ἡμᾶς nach dem Prinzip des ὀρθὸς λόγος abzugrenzen (1222 a 8—10). Wie sie dabei verfährt, das will ja der vorher besprochene Schlußabschnitt des Θ zeigen. Ihre Aufgabe ist, einen ὅρος festzusetzen für das ἔλαττον und πλέον im äußeren Güterbesitz, ὅρον καὶ τῆς ἕξεως καὶ τῆς αἱρέσεως καὶ φυγῆς χρημάτων πλήθους καὶ ὀλιγότητος καὶ τῶν εὐτυχημάτων. Kann man sich in dieser Rolle die platonische φρόνησις denken, ‚die philosophische Geisteskraft, die in

transzendenter Schau des höchsten wesenden Wertes, der Gottheit ansichtig wird und das Schauen zum Maßstab des Wollens und Handelns macht' (Jäger S. 249). Sie kann es ja bei der Erfüllung der eben bezeichneten Aufgabe nur zu tun haben mit den ἐνδεχόμενα καὶ γίνεσθαι καὶ μή. Denn zu diesen gehören alle πράξεις, ὧν ὁ ἄνθρωπός ἐστιν ἀρχὴ καὶ κύριος (1223 a 5). Jede natürliche Tugend wird durch die Verbindung mit der φρόνησις erst wahre Tugend, in der Eudemischen wie in den beiden andern Ethiken (1234 a 28). Ist es da nicht wahrscheinlich, daß ihr Verhältnis zu ihnen ebenso gedacht war wie in jenen? Auch die Stelle 1232 a 35 κρίνει δ' ἡ περὶ ἕκαστον ἀρετὴ (d. h. im Gegensatz zu der μεγαλοψυχία jede Einzeltugend, die sie voraussetzt) τὸ μεῖζον καὶ τὸ ἔλαττον ὀρθῶς, ἅπερ ὁ φρόνιμος ἂν κελεύσειε καὶ ἡ ἀρετή bestätigt meine Auffassung der eudemischen φρόνησις und ihrer Identität mit der der beiden andern Ethiken. Vor allem aber scheint mir die Abhandlung über das βουλεύεσθαι am Schluß des zweiten Buches der Eudemischen Ethik, obgleich in ihr die φρόνησις nicht erwähnt wird, das Vorhandensein dieses Begriffes in der ursprünglichen, noch unverstümmelten Eudemischen Ethik zu beweisen. Die ethische Tugend ist eine ἕξις προαιρετικὴ μεσότητος τῆς πρὸς ἡμᾶς ἐν ἡδέσι καὶ λυπηροῖς 1227 b 8; die προαίρεσις aber ist eine ὄρεξις τῶν ἐφ' αὑτῷ βουλευτική. Ihre ἀρχή und αἰτία ist die βούλευσις 1226 b 17 ff. Wenn nun nach der Darlegung in cp. 11. 1227 b 12—41 die ethische Tugend ποιεῖ τὸ τέλος ὀρθόν, die προαίρεσις aber und die ihr vorausgehende βούλευσις sich nicht auf das τέλος bezieht, sondern auf τὰ πρὸς τὸ τέλος, d. h. auf das, was man tut, um das τέλος zu verwirklichen, so fordert man als notwendig die Ansetzung einer Tugend, die dem λόγος und dem βουλεύεσθαι Vollkommenheit verleiht wie die ethische dem πάθος und der ὄρεξις, eine Tugend des βουλευτικόν. Wir wissen, daß die beiden andern Ethiken die φρόνησις als diese Tugend einführen. Daß sie auch in der Eudemischen, als unentbehrliches Glied des systematischen Gedankenaufbaus, nicht fehlen konnte, das glaube ich durch meine letzte Betrachtung gezeigt zu haben. Vielleicht ist sogar mit der ἄλλη δύναμις 1227 b 40 die φρόνησις gemeint: ἔστι μέντοι ἡ προαίρεσις οὐ τούτου (scil. τοῦ τέλους, τοῦ οὗ ἕνεκα), ἀλλὰ τῶν τούτου ἕνεκα· τὸ μὲν οὖν τυγχάνειν τούτων ἄλλης δυνάμεως, ὅσα ἕνεκα τοῦ τέλους δεῖ πράττειν· τοῦ δὲ τὸ τέλος ὀρθὸν εἶναι τῆς προαιρέσεως ἡ ἀρετή

αἰτία. Doch ist dies nicht ganz sicher, da man auch an die (von der φρόνησις untrennbare) εὐβουλία denken könnte.

Die φρόνησις als ἀρετή und ἐπιστήμη, als spezifische Tugend des ganzen λογιστικόν, die wir für den jungen Aristoteles aus den Topika erschlossen haben, ist also allen drei Ethiken fremd, aber in der frühesten, der Großen Ethik konnte wenigstens noch das λογιστικόν gelegentlich dem νοῦς gleichgesetzt werden. Denn wenn 1208 a 10 das λογιστικὸν ἐνεργεῖ τὴν αὑτοῦ ἐνέργειαν, so heißt das offenbar dasselbe wie a 19 τὸν νοῦν τὸ αὑτοῦ ἔργον ἐνεργεῖν. Obgleich schon sein βουλευτικόν genannter Teil sich mit den αἰσθητὰ καὶ ἐν κινήσει τοῦ μεταβάλλειν zu beschäftigen hat, erscheint doch begreiflicherweise seine Hinwendung zu den intelligiblen Dingen, seine Tätigkeit als νοῦς, immer noch als die ihm seinem eigenen Wesen nach in erster Linie zukommende Tätigkeit.

Wir setzen nun unsere Betrachtung der früharistotelischen Tugendlehre fort, indem wir den Fußstapfen folgen, die sie in den Topika hinterlassen hat. Wir haben bisher von der δικαιοσύνη und der φρόνησις gehandelt. Die letztere, die in jener Frühzeit in erster Linie als ἐπιστήμη bestimmt wird, aber zugleich auch ἀρετή, die spezifische Tugend des vernünftigen Seelenteils ist, während die andern Tugenden schon damals ἕξεις genannt werden, hat natürlich auch damals schon, wie in den Ethiken, für die letzteren eine grundlegende Bedeutung. Wenn es in den Ethiken für jede einzelne Gefühlsregion des ἄλογον einen mittleren richtigen Habitus (= ἕξις) gibt, der durch die Befehlsgewalt der φρόνησις gemäß dem ὀρθὸς λόγος vorgeschrieben wird, finden wir statt dessen in den Topika die beiden vernunftlosen Seelenteile, θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν, der Befehlsgewalt des λογιστικόν unterstellt. Top. 129 a 10 (als Beispiel eines ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐν τοῖς πλείστοις ἴδιον) καθάπερ τὸ λογιστικοῦ ἴδιον πρὸς ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμικόν, τῷ τὸ μὲν προστάττειν, τὸ δ' ὑπηρετεῖν· οὔτε γὰρ τὸ λογιστικὸν πάντοτε προστάττει, ἀλλ' ἐνίοτε καὶ προστάττεται, οὔτε τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμικὸν ἀεὶ προστάττεται, ἀλλὰ καὶ προστάττει ποτε, ὅταν ᾖ μοχθηρὰ ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου. Es ist nach dieser Stelle der naturgemäße Zustand der Seele, daß das λογιστικόν die Befehlsgewalt führt und die beiden andern Seelenteile sich von ihm befehligen lassen (προστάττεται) und ihm Gehorsam leisten. Wenn dagegen die Seele schlecht ist und sich in naturwidrigem

Zustand befindet, dann ist das Verhältnis ins Gegenteil verkehrt: die beiden vernunftlosen Seelenteile führen das Kommando, der vernünftige läßt sich von ihnen kommandieren. Das setzt voraus, daß auch das λογιστικόν will und handelt. Jeder der drei Seelenteile kann seinen Willen handelnd durchsetzen oder auch sich dem Willen eines andern fügen. Bedingung für die Herrschaft des λογιστικόν ist natürlich, daß es seine spezifische Tugend, die φρόνησις, d. h. das vollkommene Wissen, besitzt. Diesem (darin dürfte Aristoteles auch damals dem Sokrates beigepflichtet haben, wie Eud. 1246 b 34) kann keine andre Kraft in der Seele erfolgreichen Widerstand leisten: οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως. Der Besitz der φρόνησις schließt das gleichzeitige Vorhandensein schlechter ἕξεις des ἐπιθυμητικόν und des θυμικόν aus: ἅμα φρόνιμοι καὶ ἀγαθαὶ αἱ τοῦ ἀλόγου ἕξεις. Aber diese φρόνησις — ἐπιστήμη könnte niemals zustande kommen, ohne daß ἐπιθυμητικόν und θυμικόν dem λογιστικόν zu gehorchen sich gewöhnten und dadurch jedes die ihm zukommende ἕξις und ἀρετή erlangten. Dadurch würden sich außer der φρόνησις zunächst nur zwei Tugenden ergeben, von denen die σωφροσύνη als die des ἐπιθυμητικόν ausdrücklich bezeugt ist: Top. 136 b 10 οἷον ἐπεὶ φρονήσεώς ἐστιν ἴδιον τὸ καθ' αὑτὸ πεφυκέναι λογιστικοῦ ἀρετὴν εἶναι, καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν οὕτως ἑκάστης λαμβανομένης, εἴη ἂν σωφροσύνης ἴδιον τὸ καθ' αὑτὸ πεφυκέναι ἐπιθυμητικοῦ ἀρετήν. 138 b 1 οἷον ἐπεὶ ὁμοίως ἐστὶν ἴδιον λογιστικοῦ τὸ πρῶτον φρόνιμον καὶ ἐπιθυμητικοῦ τὸ πρῶτον σῶφρον, ἔστι δὲ λογιστικοῦ ἴδιον τὸ πρῶτον φρόνιμον, εἴη ἂν τοῦ ἐπιθυμητικοῦ ἴδιον τὸ πρῶτον σῶφρον. Für die ἀνδρεία als spezifische Tugend des θυμοειδές ist leider ein direktes Zeugnis nicht vorhanden. Aber daß auch für das θυμοειδές eine Tugend angenommen wurde, deren ἴδιον es war, καθ' αὑτὸ Tugend dieses Seelenteils zu sein, fordern, abgesehen von dem systematischen Aufbau der Lehre, die Worte: καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν οὕτως ἑκάστης λαμβανομένης; und daß diese die ἀνδρεία war, nicht etwa die πρᾳότης, dafür spricht ihre Zugehörigkeit zu den altüberlieferten Kardinaltugenden. Es kann natürlich von jedem der drei Seelenteile nur je eine solche spezifische Tugend geben. Denn wenn sie ihre Rolle als solche mit einer oder mehreren andern teilte, dann wäre diese ja nicht mehr ihr ἴδιον. Es konnte also den drei Seelenteilen entsprechend nur drei solche spezifische Tugenden derselben geben. Die Gerechtigkeit als vierte mußte,

wenn anders die Worte τῶν ἄλλων ἀρετῶν οὕτως ἑκάστης λαμβανομένης wenigstens für die vier Kardinaltugenden zutreffen sollten und wenn sie auch, um der systematischen Koordination willen, aus den Seelenteilen abgeleitet werden sollte, auf alle drei Seelenteile bezogen werden, wie bei Plato. Es mußte als ihr ἴδιον sich ergeben, die einzige gemeinsame Tugend aller drei Seelenteile zu sein. Nun zeigen aber die Topika, daß sich die damalige aristotelische Tugendlehre durchaus nicht auf die vier alten Kardinaltugenden beschränkte, sondern z. B. auch von der σοφία, ἐπιείκεια, πραότης, ἐγκράτεια handelte. Es ist schwer zu erraten, wie die übrigen Tugenden mit den vier Kardinaltugenden in theoretischen Zusammenhang gebracht wurden; etwa die σοφία mit der φρόνησις, die ἐπιείκεια mit der δικαιοσύνη, die ἐγκράτεια mit der σωφροσύνη, die πραότης mit der ἀνδρεία. Die πραότης hatte unbestreitbar auch Anspruch darauf, als Tugend des θυμοειδές zu gelten. Denn sie bezieht sich auf den Zorn (ὀργή), von dem in den Topika selbst δ 126 a 10 ausdrücklich gesagt wird: ἡ δὲ ὀργὴ ἐν τῷ θυμοειδεῖ. Die ἀνδρεία bezieht sich natürlich auf φόβοι. Denn δ 125 b 20 ff. wird es getadelt, wenn jemand τὴν ἕξιν εἰς τὴν ἀκολουθοῦσαν δύναμιν τάττων die ἀνδρεία als ἐγκράτεια φόβων definiere, woraus sich ergibt, daß die ἀνδρεία die gute ἕξις auf dem Gebiet der φόβοι und θάρρη ist. Daß aber der φόβος im θυμοειδές seinen Sitz hat, wird an der eben schon für die ὀργή zitierten Stelle δ 126 a 8 ausdrücklich gesagt: ὁ δὲ φόβος ἐν τῷ θυμοειδεῖ. Wieso hat also die ἀνδρεία, die sich auf φόβοι bezieht, mehr Anspruch darauf, als die Tugend κατ᾽ ἐξοχήν des θυμοειδές genannt zu werden als die πραότης, die sich auf den Zorn, einen ebenfalls dem θυμοειδές eigentümlichen Affekt, bezieht. Dieser Unterschied kann nur darauf zurückgeführt werden, daß die Überwindung der Furcht und die Stärkung des Mutes durch die Tapferkeit zu der Aufgabe in direkter Beziehung zu stehen schien, die nach der platonischen Auffassung im Zusammenwirken der Seelenteile dem θυμοειδές zufiel. Denn tapfer ist nach Pol. 442 b ein Mensch, ὅταν αὐτοῦ τὸ θυμοειδὲς διασώζῃ διά τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τοῦ λόγου παραγγελθὲν δεινόν τε καὶ μή. Durch diese Leistung ist das θυμοειδές ein wertvoller Mitkämpfer des λογιστικόν bei der Durchsetzung seines Willens (τῇ ἀνδρείᾳ ἐπιτελοῦν τὰ βουλευθέντα). Soweit nun der θυμός auch als Zornmut zur Tapferkeit mitwirkt, wird er von Plato

hochgeschätzt. Seine Hauptfunktion ist ein edler Zorn, der Ungerechtes und Schimpfliches nicht duldet, weder wenn das ἐπιθυμητικόν der eigenen Seele zu schimpflichen Taten drängt, noch wenn ein andrer Mensch ihm Unrecht oder Schmach antut. Natürliches Ehrgefühl, Tapferkeit, edler Zorn sind im platonischen θυμοειδές eng miteinander verbunden. In den Erörterungen der drei Ethiken über die Tapferkeit hat diese Tugend mit dem θυμός wenig Zusammenhang mehr. Nur in der ältesten von ihnen, der Großen Ethik, hat sich eine stärkere Spur ihres ursprünglichen Zusammenhanges erhalten. In der Eudemischen Ethik wird unter den fünf Arten ‚sogenannter' Tapferkeit, die von der wahren Tapferkeit, der ethischen Tugend dieses Namens unterschieden werden, auch die scheinbare Tapferkeit διὰ πάθος ἀλόγιστον, οἷον δι' ἔρωτα καὶ θυμόν genannt. Die Worte 1229 a 24 καὶ δι' ὀργὴν καὶ θυμὸν ὡσαύτως· ἐκστατικὸν γὰρ ὁ θυμός scheinen zu beweisen, daß jetzt für Aristoteles ὀργή und θυμός Synonyma sind und daß θυμός nur noch den Zornaffekt bedeutet. Exemplifiziert wird diese auf θυμός beruhende ‚sogenannte' Tapferkeit durch das Verhalten der Wildschweine, wenn sie vor Wut außer sich geraten sind. Dann heißt es weiter: ὅμως δὲ μάλιστα φυσική ἡ τοῦ θυμοῦ (scil. ἀνδρεία)· ἀήττητον γὰρ ὁ θυμός· διὸ καὶ οἱ παῖδες ἄριστα μάχονται. Daß die Tapferkeit als ethische Tugend irgend etwas mit dem θυμός zu tun hat, würde aus der Eudemischen Ethik niemand schließen können. Auch die Nikomachische Ethik 1116 a 16 ff. unterscheidet fünf Arten sogenannter Tapferkeit, die von der wahren verschieden sind, unter diesen auch die auf θυμός beruhende (andere ἀλόγιστα πάθη werden nicht, wie in der Eudemischen Parallelstelle, erwähnt). Man hält mit Unrecht Leute für tapfer, die sich διὰ θυμόν wie verwundete Tiere auf den Angreifer stürzen, weil allerdings καὶ οἱ ἀνδρεῖοι θυμοειδεῖς. Der θυμός ist draufgängerisch Gefahren gegenüber. Oft schildert Homer τὴν τοῦ θυμοῦ ἔγερσιν καὶ ὁρμήν. Aber der Unterschied dieses θυμός von der Tapferkeit besteht darin, daß der Tapfere um des Schönen willen der Gefahr entgegengeht, jene Tiere dagegen, weil sie durch den Schmerz der Verwundung in sinnlose Wut versetzt sind. Doch gibt Aristoteles zu, daß auch den wahrhaft Tapferen der θυμός mithilft, auszuführen, was sie um des Schönen willen tun: οἱ μὲν οὖν ἀνδρεῖοι διὰ τὸ καλὸν πράττουσιν, ὁ δὲ θυμὸς συνεργεῖ αὐτοῖς, und auch

hier, wie in der Eudemischen Ethik, erklärt Aristoteles, daß unter den Arten von Tapferkeit, die mit Unrecht so genannt werden, die auf θυμός beruhende verhältnismäßig am meisten in der Natur begründet sei: φυσικωτάτη γὰρ ἔοικεν ἡ διὰ τὸν θυμὸν εἶναι καὶ προσλαβοῦσα προαίρεσιν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἀνδρεία εἶναι. Durch diese Worte wird die διὰ τὸν θυμὸν ἀνδρεία unter die φυσικαὶ ἀρεταί, d. h. die im ἄλογον vorhandenen Vorstufen der ethischen Tugenden eingereiht, die erst durch das Hinzukommen der προαίρεσις und der richtigen Zielsetzung wahre ethische Tugenden werden können. Vgl. 1144 b 4 πᾶσιν γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς· ἀλλ' ὅμως ἡγούμεθ' ἕτερόν τι τὸ κυρίως ἀγαθὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλον τρόπον ὑπάρχειν· καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι. Auch in der Stelle der Gr. Ethik über die φυσικαὶ ἀρεταί wird ihre *Beihilfe* zur Entstehung der entsprechenden ethischen Tugenden hervorgehoben 1198 a 7 καὶ συνεργεῖ τῷ λόγῳ καὶ οὐκ ἔστιν ἄνευ τοῦ λόγου ἡ φυσικὴ ὁρμὴ πρὸς ἀρετήν· οὐδ' αὖ ὁ λόγος καὶ ἡ προαίρεσις οὐ πάνυ τελειοῦται τῷ εἶναι ἀρετὴ ἄνευ τῆς φυσικῆς ὁρμῆς, ganz wie in der Nikomachischen Stelle 1116 a ὁ θυμὸς συνεργεῖ τοῖς ἀνδρείοις. Daß es an letzterer Stelle auch heißt: οἱ ἀνδρεῖοι θυμοειδεῖς ist aus derselben Lehre zu erklären. Der θυμοειδής besitzt eben von Geburt die gute Beschaffenheit des θυμός, die als ὁρμὴ ἄνευ λόγου πρὸς τὰ ἀνδρεῖα Vorstufe ist für die wahre ἀνδρεία. Es ist also in der Nikomachischen Ethik dem θυμός, obgleich er auch nur als Zorn geschildert wird und obgleich er in der Schilderung der *Tugend* ἀνδρεία überhaupt nicht vorkommt, doch eine viel größere Bedeutung für diese zugestanden als in der Eudemischen Ethik, eine Bedeutung, die mehr der Tatsache entspricht, daß die ἀνδρεία einst, wie wir annehmen, von dem jungen Aristoteles selbst als die spezifische Tugend des θυμοειδές eingeführt worden war. Daß sich Aristoteles, als er die Nikomachische Vorlesung hielt, noch recht wohl an diese seine frühere Lehre erinnerte, zeigt die Anspielung 1117 b 21 περὶ μὲν οὖν ἀνδρείας ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω — μετὰ δὲ ταύτην περὶ σωφροσύνης λέγωμεν· δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν εἶναι αὗται αἱ ἀρεταί. Wir dürfen diese Worte als Beweis ansehen, daß wir aus den Topika mit Recht jene Lehre für die früharistotelische Ethik erschlossen hatten. — Es bleibt uns nun noch darzulegen, was

sich aus der Gr. Ethik über das Verhältnis der ἀνδρεία zum θυμοειδές ergibt. Da sie die früheste der drei Ethiken ist, so erwartet man in ihr noch am ehesten die Nachwirkung der früharistotelischen Lehre zu finden, die die ἀνδρεία als spezifische Tugend des θυμοειδές einführt. Leider ist in der Gr. Ethik der Anfang der Abhandlung περὶ ἀνδρείας durch die Textlücke vor 1190 b 9 ausgefallen. Am Anfang des erhaltenen Textes, nach der Lücke, wird schon als erwiesen vorausgesetzt, daß die ἀνδρεία (eine μεσότης) περὶ θάρρη καὶ φόβους ist. Was über ihre Mittelstellung zwischen θρασύτης und δειλία gesagt sein mußte (vgl. 1186 b 7), ist verloren. Nachdem dargelegt ist, um welche Art von φόβοι und θάρρη es sich bei der Tapferkeit handelt, folgt 1190 b 21—1191 a 16 der Abschnitt über die fünf Arten scheinbarer, von der ethischen Tugend dieses Namens zu unterscheidender Tapferkeit, der Abschnitt also, dessen Eudemische und Nikomachische Entsprechung ich soeben besprochen habe. Da erscheinen als dritte Art οἱ δοκοῦντες ἀνδρεῖοι εἶναι διὰ τὰ πάθη, οἷον οἱ ἐρῶντες ἢ οἱ ἐνθουσιάζοντες. Wider Erwarten erscheint unter den πάθη, durch die ein der Tapferkeit ähnliches Verhalten hervorgerufen wird, der θυμός nicht, wie in den beiden andern Ethiken; obgleich die verwundeten Wildschweine auch hier als Beispiel wiederkehren, die sich zur Wehr setzen ἐπειδὰν πληγέντες λυπηθῶσιν, wird doch auch hierbei des θυμός nicht gedacht. Das πάθος, das sie zu tapferem Widerstand aufstachelt, ist die durch die Verwundung bedingte λύπη, nicht der θυμός. Dies kann nicht Zufall sein. Es erklärt sich meines Erachtens daraus, daß für Aristoteles, als er die Gr. Ethik vortrug, die Tapferkeit noch immer Tugend des θυμοειδές war. Wir erinnern uns hier, daß die Gr. Ethik zwar schon die Zweiteilung der Seele in λόγον ἔχον und ἄλογον an die Stelle der Dreiteilung gesetzt hat, aber 1185 a 21 doch noch die Dreiteilung verwendet. Darum konnte ihr der θυμός noch nicht gleichbedeutend mit ὀργή sein, wie der Eudemischen Ethik. Er war nicht ein einzelner Affekt, sondern ein Teil der Seele, der verschiedener Regungen fähig ist. Er hatte noch etwas von dem platonischen θυμοειδές an sich, das Mut, Zorn und Ehrbegier in sich vereinigte. Da mußten natürlich auch θάρσος und φόβος noch als Regungen des θυμικόν aufgefaßt werden. Es ist klar, daß als Beispiele der ἀνδρεία διὰ τὰ πάθη nicht solche πάθη genannt werden konnten, die mit

den πάθη, deren μεσότης die ἀνδρεία sein sollte, als nächstverwandt, weil in dem gleichen Seelenteil wurzelnd empfunden wurden. In der Erörterung über die ἀκρασία ὀργῆς Gr. Ethik 1202 b 10—28 wird der Zornaffekt selbst immer ὀργή genannt und niemals θυμός. Letzterer Ausdruck wird nur gebraucht, wo das Seelenvermögen gemeint ist, das sich im Zorn äußert (ὁρμᾷ πρὸς ὀργήν). Mit dem voreiligen Diener, der den Befehl des Herrn schon auszuführen beginnt, ehe dieser ihn zu Ende gesprochen hat, wird der θυμός verglichen, nicht der ἀκρατής, wenn es heißt: ὅμοιον δὲ πέπονθε τούτῳ ὁ τῆς ὀργῆς ἀκρατής· ὅταν γὰρ ἀκούσῃ τὸ πρῶτον ῥῆμα ὅτι ἠδίκησεν, ὥρμησεν ὁ θυμὸς πρὸς τὸ τιμωρήσασθαι, οὐκέτι ἀναμείνας ἀκοῦσαι πότερον δεῖ ἢ οὐ δεῖ, ἢ ὅτι γε οὐχ οὕτω σφόδρα· ἡ μὲν οὖν τοιαύτη ὁρμὴ πρὸς ὀργήν, ἣ δοκεῖ ἀκρασία εἶναι ὀργῆς, οὐ λίαν ἐπιτιμητέα ἐστίν. Dieser absichtliche Ausdruckswechsel zeigt, daß θυμός und ὀργή für Aristoteles noch nicht gleichbedeutend waren wie in den beiden späteren Ethiken, in denen z. B. der Plural θυμοί für Zornausbrüche gebraucht wird.

Ich kehre nun zu der Lehre der Gr. Ethik über die Tapferkeit zurück. Nachdem der Verfasser den fünf Arten sogenannter Tapferer als den wahrhaft Tapferen den gegenübergestellt hat, der διὰ τὸ νομίζειν αὐτὸ εἶναι καλόν tapfer ist, führt er fort: οὐδὲ δὴ παντελῶς ἄνευ πάθους καὶ ὁρμῆς ἐγγίγνεται ἡ ἀνδρεία· δεῖ δὲ τὴν ὁρμὴν γίνεσθαι ἀπὸ τοῦ λόγου διὰ τὸ καλόν· ὁ δὴ ὁρμῶν διὰ λόγον ἕνεκεν τοῦ καλοῦ ἐπὶ τὸ κινδυνεύειν, ἄφοβος ὢν περὶ ταῦτα, οὗτος ἀνδρεῖος. Bei πάθος und ὁρμή, ohne welche die ἀνδρεία nicht zustande kommen kann, schwebt dem Verfasser doch wohl der θυμός vor. Denn nur für ihn paßt das ὁρμᾶν ἐπὶ τὸ κινδυνεύειν, das mehr ist als ein bloßes θαρρεῖν und ὑπομένειν τὸν κίνδυνον. Wäre mit dem πάθος das θάρρος gemeint, so wäre die Bemerkung sehr befremdlich. Denn daß die Tugend der Tapferkeit nicht zustandekommen kann ohne dasjenige πάθος, dessen μεσότης sie ist, bedurfte als selbstverständlich keiner Erwähnung. Im Gegensatz zu dem vorausgehenden Satz, der für sich genommen die falsche Vorstellung erwecken könnte, als ob nur die Überzeugung von der Schönheit des tapferen Verhaltens den Tapferen zu diesem bestimmte, will Aristoteles jetzt den Affekt betonen, der auch zur Tapferkeit erforderlich ist. Als solchen hätte er streng genommen das θάρρος nennen müssen, das als Gegensatz des φόβος nur die Furchtlosigkeit, also ein negatives πάθος bezeichnet,

von dem keine mit Affekt verbundene ὁρμή ausgehen kann. Wenn nun das ὁρμῶν ἐπὶ τὸ κινδυνεύειν in dem zweiten Satz neben das einem θαρρῶν entsprechende ἄφοβος ὢν gestellt wird, so liegt darin etwas, das über das bloße θαρρεῖν hinausgeht und an das platonische θυμοειδές erinnert. Dadurch bestätigt sich unser früheres Ergebnis, daß Aristoteles nicht zufällig unterlassen hat, in der Gr. Ethik den θυμός unter den πάθη zu nennen, welche die διὰ πάθος ἀνδρεία im Gegensatz zu der wahren kennzeichnen. Der θυμός als emotionaler Faktor auch der wahren Tapferkeit schwebte ihm anschaulich noch vor, obgleich er ihn theoretisch durch das θάρρος ersetzt hatte. In der Eudemischen Ethik ist von einem πάθος, welches ὁρμᾷ ἐπὶ τοὺς κινδύνους, nicht mehr die Rede. Der θυμός scheint hier seine Bedeutung für die Tapferkeit ganz verloren zu haben. Er kommt nur noch als Beweggrund eines Afterbildes der Tapferkeit vor. Die Lehre von der Tapferkeit führt hier folgerichtig — folgerichtiger, wenn ich recht sehe, als in der ‚Großen Ethik' — den Gedanken durch, daß περὶ φόβους καὶ θάρρη ἡ ἀνδρεία. In der Nikomachischen Ethik ist die Bedeutung des θυμός für die Tapferkeit wieder gewachsen. Die Lehre von der wahren Tapferkeit ist zwar ebenso wie in der Eudemischen nur auf φόβοι und θάρρη gebaut und eine ὁρμὴ ἐπὶ τοὺς κινδύνους kommt nicht vor; aber die auf θυμός beruhende Tapferkeit ist jetzt als φυσικὴ ἀρετή die Vorstufe der wahren, es braucht nur προαίρεσις und οὗ ἕνεκα hinzukommen, um sie zur wahren zu machen. Es ist nicht zu bestreiten, daß hierdurch ein Widerspruch in die Nikomachische Darstellung hineinkommt. Es ist theoretisch unmöglich, daß die διὰ θυμὸν ἀνδρεία als φυσικὴ ἀρετή die Vorstufe der wahren ἀνδρεία bildet und durch das Hinzutreten von λόγος und προαίρεσις in sie übergehen kann, wenn es die wahre ἀνδρεία nur mit der Regelung von φόβοι und θάρρη zu tun hat, und wenn man unter θυμός nur den Zornaffekt versteht. Nur dann liegt darin kein Widerspruch, wenn man auch θάρρος und φόβος als Funktionen desselben θυμοειδές auffaßt, in dem auch der θυμός als Zorn entsteht. Dann können auch ἀνδρεία und πρᾳότης, wie wir es für die früharistotelische Ethik auf Grund der Topika annehmen, beide Tugenden des θυμοειδές sein, die ἀνδρεία aber ihre eigentliche und Haupttugend, weil durch sie die Erfüllung der Aufgabe des θυμοειδές im Gesamtleben der Seele bedingt ist. Denkt man

sich die ἀνδρεία so in der frühαristotelischen Ethik aufgefaßt, so konnte natürlich ihre Aufgabe nicht, wie in den drei erhaltenen Ethiken, auf das furchtlose Ausharren in Kriegsgefahren beschränkt werden, sondern sie mußte ganz allgemein die Fähigkeit sein, das vom λογιστικόν Beschlossene mit feurigem Eifer allen entgegenstehenden Schwierigkeiten zum Trotz durchzuführen. Daß daneben auch von ἀνδρεία im gewöhnlichen Sinne, als kriegerischer Tapferkeit die Rede war, beweisen mehrere Stellen der Topika. Aber die ἀνδρεία in diesem Sinne konnte schwerlich den andern Kardinaltugenden, φρόνησις, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, koordiniert werden. Denn in diesem Sinne konnte sie nicht als ihr ἴδιον für sich beanspruchen τὸ καθ' αὑτὸ πεφυκέναι θυμικοῦ ἀρετήν. Den erweiterten Begriff der Tapferkeit als Festhalten des θυμοειδές an dem vom λογιστικόν für recht erklärten gegenüber allen vom ἐπιθυμητικόν ausgehenden Widerständen hatte Platon schon im Laches eingeführt. Daß eine doppelte Bedeutung von ἀνδρεία anerkannt wurde, hat eine Analogie in dem doppelten Gerechtigkeitsbegriff der Ethiken. Die kriegerische Tapferkeit ist gemeint Top. ζ 151 a 31: Falsch ist es, wenn jemand die Tapferkeit als τόλμα μετὰ διανοίας ὀρθῆς definiert: ἐνδέχεται γὰρ τόλμαν μὲν ἔχειν τοῦ ἀποστερεῖν, ὀρθὴν δὲ διάνοιαν περὶ τὰ ὑγιεινά· οὔτε γὰρ πρὸς ἕτερον αὐτῶν ἑκάτερον δεῖ λέγεσθαι οὔτε πρὸς ταὐτὸν τὸ τυχόν, ἀλλὰ πρὸς τὸ τῆς ἀνδρείας τέλος, οἷον πρὸς τοὺς πολεμικοὺς κινδύνους καὶ εἴ τι μᾶλλον τούτου τέλος. Hier ist in erster Linie Beziehung der Tapferkeit auf πολεμικοὶ κίνδυνοι angenommen; der Zusatz aber: εἴ τι μᾶλλον τούτου τέλος zeigt, daß der Verfasser außerdem noch ein umfassenderes Wirkungsgebiet der Tapferkeit in Betracht zieht. Daß 125 b 20 ff. die Definition der ἀνδρεία als ἐγκράτεια φόβων getadelt wird, weil sie statt der ἕξις die ἀκολουθοῦσα δύναμις nennt, wie auch gleichzeitig die Definition der πρᾳότης als ἐγκράτεια ὀργῆς aus demselben Grunde getadelt wird, scheint mir zu beweisen, daß hier eine ἀνδρεία gemeint ist, die im gleichen Sinne auf dem Gebiet der φόβοι die richtige ἕξις ist, wie die πρᾳότης auf dem Gebiet der ὀργή. Sie betrifft also nicht das ganze θυμοειδές, sondern nur einen Teil seiner πάθη, und dasselbe gilt für die πρᾳότης. Das gibt uns Aufklärung über die Art, wie in der frühαristotelischen Ethik neben die vier Kardinaltugenden, die die drei Seelenteile in ihrer Gesamtfunktion betrafen, andere Teiltugenden dieser

Seelenteile gestellt werden konnten, die sich nur auf Teilfunktionen (πάθη oder ἐνέργειαι) derselben bezogen. Die Tapferkeit im gewöhnlichen Sinne, die kriegerische, ist auch gemeint, wenn Top. γ 117 a 35 der δικαιοσύνη und der σωφροσύνη ein höherer Wert als der ἀνδρεία zuerkannt wird: αἱ μὲν γὰρ ἀεί, ἡ δὲ ποτὲ χρησίμη oder wenn ebendaselbst 37 der höhere Wert der Gerechtigkeit gegenüber der Tapferkeit damit begründet wird, daß δικαίων μὲν πάντων ὄντων, οὐδὲν χρήσιμος ἡ ἀνδρεία, ἀνδρείων δὲ πάντων ὄντων, χρήσιμος ἡ δικαιοσύνη oder wenn 118 a 16 dasselbe dadurch erwiesen wird, daß τὴν μὲν δικαιοσύνην οὐκ ἔστι παρ' ἄλλου πορίσασθαι, τὴν δὲ ἀνδρείαν καὶ παρ' ἄλλου, oder wenn 117 a 28 gesagt wird, im Alter sei die φρόνησις wünschenswerter (αἱρετώτερον), in der Jugend die ἀνδρεία: ἐν τῇ νεότητι γὰρ ἀναγκαιοτέρα ἡ κατὰ τὴν ἀνδρείαν ἐνέργεια. Solche Wertunterschiede, wie sie hier konstatiert werden, können unter den Kardinaltugenden nicht bestehen. Top. ζ 150 b 6 ff. wird die Definition der ἀναίδεια als ἀνδρεία μετὰ ψευδοῦς δόξης getadelt. Weil nämlich die ἀνδρεία in höherem Grade ein Gut als die ψευδὴς δόξα ein Übel sei, müßte auch die Verbindung beider ἀκολουθεῖν τῷ μᾶλλον und entweder gut oder doch mehr gut als schlecht sein. Aber dieser Beweis, heißt es weiter, ist nicht zwingend, ἐὰν μὴ ἑκάτερον ᾖ καθ' αὑτὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν· πολλὰ γὰρ τῶν ποιητικῶν καθ' αὑτὰ μὲν οὐκ ἔστιν ἀγαθά, μιχθέντα δέ· ἢ ἀνάπαλιν ἑκάτερον μὲν ἀγαθόν, μιχθέντα δὲ κακὸν ἢ οὐδέτερον. Diese Einwendung trifft, wie mir scheint, nur die Allgemeingültigkeit der in dem Beweis verwendeten Schlußweise, nicht aber den Beweis selbst. Denn die ἀνδρεία ist ja kein ποιητικόν, sondern ein καθ' αὑτὸ ἀγαθὸν und die ψευδὴς δόξα ist ein καθ' αὑτὸ κακόν. Also muß wirklich in der Verbindung das Gute, weil es soviel größer ist, das Übergewicht haben. Daß auf ποιητικὰ ἀγαθά das Schlußverfahren nicht anwendbar ist, kann dem Beweis gegen die Zusammensetzung der ἀναίδεια aus ἀνδρεία und ψευδὴς δόξα seine zwingende Kraft nicht nehmen. Direkt kann man aus dieser Stelle über Aristoteles' damalige Auffassung der Tapferkeit nichts entnehmen. Aber 151 a 5 wird an der Definition der ἀνδρεία als τόλμα μετὰ διανοίας ὀρθῆς getadelt, daß nicht das gemeinsame τέλος der τόλμα und der διάνοια ὀρθή angegeben ist: ἐνδέχεται γὰρ τόλμαν μὲν ἔχειν τοῦ ἀποστερεῖν, ὀρθὴν δὲ διάνοιαν περὶ τὰ ὑγιεινά· οὔτε γὰρ πρὸς ἕτερον αὐτῶν ἑκάτερον δεῖ λέγεσθαι οὔτε πρὸς ταὐτὸν τὸ τυχόν,

ἀλλὰ πρὸς τὸ τῆς ἀνδρείας τέλος, οἷον πρὸς τοὺς πολεμικοὺς κινδύνους καὶ εἴ τι μᾶλλον τούτου τέλος. Diese Stelle beweist, daß Aristoteles auch damals schon die Tugend als eine μετὰ λόγου ὁρμὴ πρὸς τὸ καλὸν auffaßte. Wenn in der Definition das καλὸν als das gemeinsame τέλος der τόλμα, die hier die ἄλογος ὁρμὴ des θυμοειδὲς vertritt, und der ὀρθὴ διάνοια, die den ὀρθὸς λόγος vertritt, angegeben wäre, so hätte er sie billigen können, wenn wenigstens unter τόλμα eine ἕξις verstanden werden kann. Die 150 b 1 besprochene Definition der ἀναίδεια ist dadurch für ihn unannehmbar, daß sie statt des irrationalen Elementes in der Tapferkeit, statt der ihr zugrunde liegenden ἄλογος ὁρμή, bezw. der betreffenden ἕξις, die Tapferkeit selbst als Bestandteil der ἀναίδεια nennt. Diese ἀναίδεια ist dasselbe, was in den Ethiken θράσος genannt wird und als ὑπερβολὴ zur Tapferkeit gehört.

Über die vierte Kardinaltugend, die σωφροσύνη, ergeben die Topika nicht viel, außer den schon oben angeführten Sätzen, 1. daß es ihr ἴδιον ist τὸ καθ' αὑτὸ πεφυκέναι ἐπιθυμητικοῦ ἀρετὴν εἶναι und 2. daß τὸ πρῶτον σῶφρον ἴδιον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ ist. Top. γ 117 a 32 wird von der σωφροσύνη gesagt, daß sie, ebenso wie die ἀνδρεία, in der Jugend wünschenswerter ist als die φρόνησις: μᾶλλον γὰρ οἱ νέοι τῶν πρεσβυτέρων ὑπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐνοχλοῦνται. Dazu steht nicht in Widerspruch, was wenige Zeilen später a 35 gesagt wird: δικαιοσύνη und σωφροσύνη seien nützlicher als die ἀνδρεία: αἱ μὲν γὰρ ἀεί, ἡ δὲ ποτὲ χρησίμη. Denn wenn auch die σωφροσύνη immer, also auch im höheren Alter, nützlich ist, kann doch die Jugend ihrer noch mehr bedürfen und sie darum dem jungen Menschen αἱρετώτερον sein, weil er von ihrem Mangel größeren Schaden zu befürchten hat. Beachtenswert sind zwei Stellen, an denen die Wesensbestimmung der σωφροσύνη als einer συμφωνία getadelt wird, weil συμφωνία dabei nicht im eigentlichen, sondern im übertragenen Sinne zu verstehen sei: Top. ζ p. 139 b 32 wird gesagt, undeutlich werde eine Definition unter anderem auch dadurch εἰ κατὰ μεταφορὰν εἴρηκεν, z. B. wenn man die σωφροσύνη als eine συμφωνία definiere: ἐνδέχεται δὲ καὶ τὴν μεταφορὰν εἰπόντα συκοφαντεῖν ὡς κυρίως εἰρηκότα· οὐ γὰρ ἐφαρμόσει ὁ λεχθεὶς ὅρος, οἷον ἐπὶ τῆς σωφροσύνης· πᾶσα γὰρ συμφωνία ἐν φθόγγοις. ἔτι εἰ γένος ἡ συμφωνία τῆς σωφροσύνης, ἐν δύο γένεσιν ἔσται ταὐτὸν οὐ περιέχουσιν ἄλληλα· οὔτε γὰρ ἡ συμφωνία τὴν ἀρετὴν οὔθ' ἡ ἀρετὴ τὴν συμφωνίαν περιέχει. Dieselbe Kritik steht auch Top. δ p. 123 a 33—37. Es

ist sicher, daß sich diese Kritik gegen Plato richtet, der Pol. IV 430 e. 432 a. 442 c das Wesen der σωφροσύνη als eine ξυμφωνία zwischen dem führenden und den beiden dienenden Seelenteilen bestimmt. Aristoteles hat diese platonische Wesensbestimmung der σωφροσύνη nicht nur wegen des übertragenen Ausdruckes, der an den beiden Topikstellen bemängelt wird, sondern auch ihrem sachlichen Inhalt nach verworfen. Denn während bei Plato die σωφροσύνη 431 e οὐχ ὥσπερ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σοφία ἐν μέρει τινὶ ἐνοῦσα — ἀλλὰ δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται, wie es sich für eine ξυμφωνία schickt, ist bei Aristoteles die σωφροσύνη die spezifische Tugend des ἐπιθυμητικόν. Um ganz klar zu sehen über seine damalige Auffassung der σωφροσύνη, müßte man wissen, ob er sie, wie in den Ethiken, auf Begierden, bezw. ἡδοναί und λῦπαι einer bestimmten Art, nämlich die περὶ ἁφὴν καὶ γεῦσιν, beschränkte (Gr. Ethik 1191 b 5—10. Eud. 1230 b 21—1231 a 25. Nik. 1117 b 27—1118 b 7). War dies der Fall, so würde sich daraus ergeben, daß auch das ἐπιθυμητικόν selbst auf die Begierden dieser Art beschränkt wurde. Denn die σωφροσύνη ist ja die Tugend des ganzen ἐπιθυμητικόν. Das ist aber undenkbar, daß ein Philosoph, der einen begehrenden Seelenteil annimmt, diesem nur Lust, Unlust und Begierde bezüglich der Tast- und Geschmacksempfindungen zuweist, die bezüglich der Gesichts-, Gehörs- und Geruchsempfindungen nicht. Wir müssen also annehmen, daß auch der Ausdruck σωφροσύνη in der früharistotelischen Ethik, wie die Ausdrücke δικαιοσύνη und ἀνδρεία, in doppeltem Sinne gebraucht wurde, nämlich einmal für die Kardinaltugend, die alle Regungen des ἐπιθυμητικόν regeln mußte, und das andere Mal für die tugendhafte ἕξις bezüglich der Lust an Tast- und Geschmacksempfindungen. In der Stelle, die hervorhebt, daß für jugendliche Menschen die σωφροσύνη wünschenswerter ist als für alte, μᾶλλον γὰρ οἱ νέοι τῶν πρεσβυτέρων ὑπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐνοχλοῦνται Top. γ 117 a 32 ist ohne Zweifel σωφροσύνη in der engeren Bedeutung zu verstehen, in den Stellen, wo als ihr ἴδιον angegeben wird τὸ καθ' αὑτὸ πεφυκέναι ἐπιθυμητικοῦ ἀρετὴν εἶναι und τὸ πρῶτον σῶφρον als ἴδιον des ἐπιθυμητικόν in der umfassenderen. Ob aber das ἐπιθυμητικόν nur die sinnlichen Lüste und Begierden enthielt oder auch geistige, wie φιλομάθεια und φιλοτιμία, das ist eine weitere, nicht leicht zu beantwortende Frage. Wenn wir anerkennen, daß in jedem der drei Seelenteile,

nach der Lehre des jungen Aristoteles, ein Wille wohnt, dann muß er die φιλομάθεια im λογιστικόν, die φιλοτιμία im θυμικόν lokalisiert haben. In der Großen und in der Eudemischen Ethik werden da, wo es gilt, die Art der ἡδοναί und ἐπιθυμίαι, auf die sich die σωφροσύνη bezieht, auszusondern und abzugrenzen, nur die andern sinnlichen Lustgefühle, des Gesichts, des Gehörs, des Geruchs, ausgeschaltet. Daß es sich bei der σωφροσύνη auch um geistige Lustgefühle handeln könnte, kommt dem Verfasser nicht in den Sinn. Ganz anders in der Nikomachischen Ethik. Da werden von vornherein 1117 b 28 σωματικαί und ψυχικαὶ ἡδοναί unterschieden. Beispiele der ψυχικαί sind φιλομάθεια und φιλοτιμία, deren Lust οὐδὲν πάσχοντος τοῦ σώματος, ἀλλὰ μᾶλλον τῆς διανοίας stattfindet. Die ψυχικαί werden zuerst als für die σωφροσύνη irrelevant beiseite geschoben, dann erst die sinnlichen ἡδοναί außer ἁφή und γεῦσις. Daraus erkennen wir die Entwicklung. Wenn das ἐπιθυμητικόν der früharistotelischen Ethik auch geistige Begierden wie φιλομάθεια und φιλοτιμία in sich befaßt hätte, dann würde Aristoteles schon in den beiden früheren Ethiken sich veranlaßt gesehen haben, diese auszuschalten und beiseite zu schieben, wo er das Gebiet der (engeren) σωφροσύνη abgrenzte. Daß er sich in der Nikomachischen Ethik dazu bemüßigt fühlt, kommt daher, daß die Lehre von den drei Seelenteilen jetzt gar nicht mehr nachwirkt, so daß nun alle ἐπιθυμίαι als seelische Vorgänge der gleichen Art, als Betätigungen einer ἐπιθυμητικὴ δύναμις koordiniert sind. Diese Beobachtung spricht also dafür, daß das ursprüngliche ἐπιθυμητικόν nur sinnliche ἐπιθυμίαι umfaßte. Die φιλομάθεια war eine βούλησις im λογιστικόν, die φιλοτιμία eine Regung des θυμοειδές, wie bei Plato. Immerhin aber bleibt doch, auch wenn wir alle nichtleiblichen Begierden vom ἐπιθυμητικόν ausschließen, für die σωφροσύνη als Kardinaltugend, d. h. als richtige Beschaffenheit des ganzen ἐπιθυμητικόν, ein weiteres Gebiet übrig, als die spezielle σωφροσύνη der drei Ethiken umfaßt. Die Lust an Gesichts-, Gehörs- und Geruchsempfindungen und die auf sie bezüglichen Begierden können unmöglich vom ἐπιθυμητικόν und darum auch ihre sittliche Regelung nicht von der spezifischen Tugend des ἐπιθυμητικόν ausgeschlossen gewesen sein. Aber wo war z. B. die φιλοχρηματία untergebracht? Wo die Freude an Erwerb, Besitz, Reichtum? Wir hören einerseits, daß λύπη und ἡδονή im ἐπιθυμητικόν ihren Sitz haben: Top. δ 126 a 6

wenn die ὀργή eine λύπη wäre, so würde sie in einem andern Seelenteil enthalten sein als ihr γένος, die λύπη; denn ἡ μὲν λύπη ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ· ἐν τούτῳ γὰρ καὶ ἡ ἡδονή· ἡ δὲ ὀργὴ ἐν τῷ θυμοειδεῖ. Das klingt so, als ob jede ἡδονή und λύπη, gleichviel was sie zum Gegenstand hat, eine Regung des ἐπιθυμητικόν wäre. Also müßte auch die Freude an Erwerb, Besitz, Reichtum vom ἐπιθυμητικόν empfunden werden und dann natürlich auch das Begehren nach diesen Dingen in ihm enthalten sein, obgleich dieses Begehren keine σωματικὴ ἐπιθυμία ist. Aber, kann man erwidern, das Begehren nach Erwerb, Besitz, Reichtum hat doch in den meisten Fällen eine indirekte Beziehung zu den σωματικαὶ ἐπιθυμίαι. ‚Niemand', heißt es Top. 177 a 1, ‚schätzt den Reichtum um seiner selbst willen, sondern um eines andern willen (δι' ἕτερον).' Ist dieses andere eine σωματικὴ ἡδονή, dann wurzelt die φιλοχρηματία im ἐπιθυμητικόν; ist das andere Ehre, dann wurzelt sie im θυμοειδές. Top. β p. 110 b 37 wird gelehrt, daß die ἐπιθυμία sich auf einen Gegenstand entweder als auf ihr Ziel (ὡς τέλους) beziehen kann oder als auf ein Mittel zu ihrem Ziel (ὡς τῶν πρὸς τὸ τέλος) oder als auf ein συμβεβηκός desselben. Entscheidend für die Einordnung der ἐπιθυμία in einen Seelenteil kann natürlich nur ihr τέλος sein. Wer Geld und Gut begehrt, um sich durch sie sinnliche Genüsse zu verschaffen, der begehrt eigentlich letztere und seine Begierde wurzelt im ἐπιθυμητικόν. Spricht man aber von einer ἡδονή an der Erkenntnis eines mathematischen oder sonstigen wissenschaftlichen Satzes, so ist der Ausdruck ἡδονή offenbar in anderm Sinne gebraucht, als wenn man eine leiblich-sinnliche ἡδονή meint: Top. α 106 a 37 οἷον τῇ μὲν ἀπὸ τοῦ πίνειν ἡδονῇ ἡ ἀπὸ τοῦ διψῆν λύπη ἐναντίον, τῇ δ' ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν ὅτι ἡ διάμετρος τῇ πλευρᾷ ἀσύμμετρος οὐδέν· ὥστε πλεοναχῶς ἡ ἡδονὴ λέγεται. Die geistige ἡδονή, die sich mit der erfolgreichen Betätigung des λογιστικόν verbindet, hat also in diesem ihre Stätte, nicht im ἐπιθυμητικόν. Zwischen ihr und der im ἐπιθυμητικόν findet nur Namensgleichheit, nicht Wesensgleichheit statt. In den Abhandlungen über die ἡδονή Gr. Ethik 1204 a 19—1206 a 36 und Nikom. Ethik 1152 b 8—1154 b 34 werden zwar auch verschiedene Arten von ἡδονή angenommen, aber die Einheit des Begriffes ἡδονή wird nicht aufgegeben. Sowohl die auf ἀναπλήρωσις einer ἔνδεια oder ἀποκατάστασις εἰς φύσιν beruhenden ἡδοναί, denen immer eine λύπη

vorausgeht, wie die, bei denen dies nicht der Fall ist, sind ihrem Wesen nach ungehemmte Betätigungen, ἐνέργειαι, nicht γενέσεις. In der Gr. Ethik 1204 b 25 ff. wird das μόριον τῆς ψυχῆς eingeführt, welches bei einer leiblichen Bedürfnisstillung ἅμα τῇ προσφορᾷ ὧν ἐσμὲν ἐνδεεῖς sich bewegt und betätigt. Seine Bewegung und Betätigung ist die ἡδονή. Daß für die ἡδοναί des Gesichts-Gehörs-Geruchssinnes und des Denkvermögens, ὧν οὐκ ἔστι προλυπηθῆναι, dasselbe erst recht gilt, ergibt sich, wenn es auch hier nicht ausgesprochen wird, aus dem ganzen Zusammenhang als die Meinung des Verfassers. Deutlicher wird in der Nikomachischen Parallelstelle, aus der die der Gr. Ethik nicht abgeleitet sein kann, auf beide Arten von ἡδοναί der Begriff ἐνέργειαι angewendet: 1153 a 7—17. Aber das μόριον ψυχῆς, dessen ἐνέργεια nach der Gr. Ethik die ἡδονή leiblicher Bedürfnisse ist (man kann nur das ἐπιθυμητικόν verstehen) wird in der Nikomachischen Stelle nicht mehr herbeibemüht, sondern statt dessen 1152 b 35 die durch die ἔνδεια beeinträchtigte ἕξις und φύσις zum Subjekt der lustvollen ἐνέργεια gemacht. Die Gr. Ethik ist ja die einzige der drei Ethiken, welche noch von den drei Seelenteilen weiß. Welcher Seelenteil durch seine Bewegung und Betätigung beim ἐπὶ τῆς διανοίας θεωρεῖν die Lust zustande bringt, sagt der Verfasser nicht, aber wenn man ihn gefragt hätte, so hätte er das διανοητικόν selbst nennen müssen. Das hätte dann aber zu der in der Topikstelle begegnenden Auffassung, die er schon aufgegeben hatte, zurückgeführt, daß nämlich ἡδονή als geistige Lust und ἡδονή als sinnliche Lust, nur namens-, nicht wesensgleich sind.

Das in den ethischen Beispielen der Topika erkennbare Streben des Aristoteles, nicht nur die Lehre von den Kardinaltugenden auf die von den drei Seelenteilen zu begründen, sondern auch von jedem einzelnen seelischen Vorgang anzugeben, in welchem Seelenteil er stattfinde, mußte ihn notwendig in Schwierigkeiten und Widersprüche verwickeln, die gewiß zu einem Hauptbeweggrund für ihn wurden, die Lehre von den drei Seelenteilen später fallen zu lassen. Top. β 113 a 35 οἷον εἰ τὸ μῖσος ἕπεσθαι ὀργῇ ἔφησεν, εἴη ἂν τὸ μῖσος ἐν τῷ θυμοειδεῖ· ἐκεῖ γὰρ ἡ ὀργή· σκεπτέον οὖν εἰ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν τῷ θυμοειδεῖ, ἡ φιλία· εἰ γὰρ μή, ἀλλ' ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, οὐκ ἂν ἕποιτο μῖσος ὀργῇ. δ 126 a 6 ἐὰν οὖν τις τὴν αἰσχύνην φόβον εἴπῃ ἢ τὴν ὀργὴν

λύπην, οὐ συμβήσεται ἐν τῷ αὐτῷ τὸ εἶδος καὶ τὸ γένος ὑπάρχειν· ἡ μὲν γὰρ αἰσχύνη ἐν τῷ λογιστικῷ, ὁ δὲ φόβος ἐν τῷ θυμοειδεῖ· καὶ ἡ μὲν λύπη ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ· ἐν τούτῳ γὰρ καὶ ἡ ἡδονή· ἡ δὲ ὀργὴ ἐν τῷ θυμοειδεῖ· ὁμοίως δὲ καὶ εἰ ἡ φιλία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, οὐκ ἂν εἴη βούλησις· πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ. Wir finden also in diesen beiden Stellen folgende Verteilung seelischer Vorgänge auf die drei Seelenteile:

I. Λογιστικόν: βούλησις, αἰσχύνη.

II. Θυμοειδές: ὀργή, φόβος.

III. Ἐπιθυμητικόν: ἡδονή, λύπη (φιλία, μῖσος?).

Die Definition des Zornes, dessen Zuweisung an das θυμοειδές unsern Erwartungen entspricht, wird mehrfach in den Topika besprochen. Wie in der Stelle 126 a 6 wird mehrfach die Meinung abgewehrt, daß die ὀργή eine λύπη sei. Top. γ 125 b 28 Ἐνίοτε δὲ καὶ τὸ παρακολουθοῦν ὁπωσοῦν ὡς γένος τιθέασιν, οἷον τὴν λύπην τῆς ὀργῆς. — ὁ μὲν γὰρ ὀργιζόμενος λυπεῖται, προτέρας ἐν αὐτῷ τῆς λύπης γενομένης· οὐ γὰρ ἡ ὀργὴ τῆς λύπης, ἀλλ' ἡ λύπη τῆς ὀργῆς αἰτία· ὥσθ' ἁπλῶς ἡ ὀργὴ οὐκ ἔστι λύπη. Die λύπη ist die Ursache der ὀργή. Sie muß zuerst im ἐπιθυμητικόν vorhanden gewesen sein; aus ihr entspringt dann im θυμοειδές die ὀργή. Die λύπη ihrerseits entspringt aus einer ὑπόληψις ὀλιγωρίας, d. h. aus der Annahme, daß man von jemandem geringschätzig behandelt werde. Top. δ 127 b 30 οἷον τῆς ὀργῆς καὶ ἡ λύπη καὶ ἡ ὑπόληψις ὀλιγωρίας ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖσθαι δοκεῖ· λυπεῖταί τε γὰρ ὁ ὀργιζόμενος καὶ ὑπολαμβάνει ὀλιγωρεῖσθαι. Aber damit, daß πλείω φαίνεται τοῦ εἴδους ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενα, ist dessen Wesen noch nicht bestimmt, solange man den Gattungsbegriff nicht gefunden und das logische Verhältnis jeder der übrigen Bestimmungen zu diesem nicht präzisiert hat. Dies ist z. B. nicht geschehen, wenn jemand die ὀργή als λύπη μεθ' ὑπολήψεως τοῦ ὀλιγωρεῖσθαι definiert. 151 a 14. Der Definierende meinte ὅτι διὰ τὴν ὑπόληψιν τὴν τοιαύτην ἡ λύπη γίνεται· τὸ δὲ διὰ τόδε γίνεσθαί τι οὐκ ἔστι ταὐτὸν τῷ μετὰ τούτου τόδ' εἶναι κατ' οὐδένα τῶν εἰρημένων τρόπων (es waren vorher mehrere Bedeutungen von μετά τινος εἶναι aufgezählt). Aristoteles will also das Kausalverhältnis ausgedrückt sehen, das 1. zwischen der ὑπόληψις und der λύπη und 2. zwischen der λύπη und der ὀργή selbst besteht. Aber das γένος, dem Aristoteles die ὀργή unterordnen will, erfahren wir nur θ 152 a 31 οἷον εἰ δέοι λαβεῖν ὅτι ὁ ὀργιζόμενος ὀρέγεται τιμωρίας διὰ φαινομένην

ὀλιγωρίαν, ληφθείη δ' ὀργὴ ὄρεξις εἶναι τιμωρίας διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν. Er rät an dieser Stelle, eine allgemeine πρότασις durch eine Definition vorzubereiten, die diese πρότασις in sich implicite enthält (ὁρισμῷ λαμβάνειν, ἐφ' ὧν ἐνδέχεται, τὴν καθόλου πρότασιν); die Definition dürfe aber nicht die des Subjekts der πρότασις (hier ὁ ὀργιζόμενος) sein, sondern die eines mit diesem in συστοιχία stehenden Begriffes (hier ἡ ὀργή). Dann werde man leichter die Zustimmung des Gegners erhalten. Hätte man gleich die πρότασις aufgestellt, ὅτι ὁ ὀργιζόμενος ὀρέγεται τιμωρίας usw., so würde der Gegner ihre Allgemeingültigkeit bestritten haben, mit der Begründung: τοῖς γὰρ γονεῦσιν ὀργιζόμεθα μέν, οὐκ ὀρεγόμεθα δὲ τιμωρίας. Dieser Einwand ist zwar nicht zutreffend (ἴσως οὐκ ἀληθὴς ἡ ἔνστασις· παρ' ἐνίων γὰρ ἱκανὴ τιμωρία τὸ λυπῆσαι μόνον καὶ ποιῆσαι μεταμέλεσθαι), aber er ist doch scheinbar genug, um dem Gegner eine scheinbare Berechtigung zur Ablehnung der allgemeinen πρότασις zu geben. Gegen die Definition der ὀργή, wenn man durch sie die πρότασις vorbereitet hätte, wäre es ihm nicht so leicht geworden, einen Einwand zu finden (οὐκ ἔστιν ὁμοίως ῥᾴδιον ἔνστασιν εὑρεῖν). Daß die hier als Beispiel gebrauchte Definition der ὀργή als ὄρεξις τιμωρίας διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν von Aristoteles gebilligt wurde, das würde man schon aus der Parteilichkeit erraten, mit der er sie gegen einen Einwand in Schutz nimmt, obgleich dies für den Zweck seiner Erörterung gar nicht nötig war; bestätigt wird es durch die Stelle der Rhetorik II 2 p. 1378 a 31 ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν τῶν εἰς αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος. Während Top. θ 152 a 31 die Definition in verkürzter Form gegeben wird, so daß z. B. die λύπη fortgelassen ist, die doch, wie aus andern Topikstellen hervorgeht, Aristoteles schon damals in die Wesensbestimmung der ὀργή mit aufnehmen wollte, will die Definition in der Rhetorik exakt und vollständig sein. Die Definition, die er im Sinne hatte, als er die Topikvorlesung hielt, muß im wesentlichen dieselbe gewesen sein, die wir in der Rhetorik lesen, die ohne Zweifel aus viel späterer Zeit stammt. Sie interessiert uns hier, insofern sie die früharistotelische Affektenlehre beleuchtet. Da wir einerseits die bestimmte Aussage haben, daß die ὀργή im θυμοειδές, d. h. eine Regung des θυμοειδές ist, und da wir andererseits sie der Gattung ὄρεξις eingeordnet sehen, so ist damit bewiesen,

daß ὄρεξις (ὀργή) nicht nur das ἐπιθυμητικόν besitzt, sondern auch das θυμοειδές; und wenn diese beiden, dann natürlich auch das λογιστικόν, worauf ich bei Besprechung der βούλησις zurückkommen werde. Wir müssen ferner beachten, daß wenn auch die ὀργή eine Regung des θυμοειδές ist, doch an ihrer Entstehung alle drei Seelenteile beteiligt sind. Denn die ὑπόληψις ὀλιγωρίας τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος kommt offenbar im λογιστικόν zustande, die durch die ὑπόληψις verursachte λύπη, wie Aristoteles ausdrücklich sagt, im ἐπιθυμητικόν, die ὄρεξις τιμωρίας im θυμοειδές. Es ist also die innigste Wechselwirkung der drei Seelenteile vorausgesetzt. Nicht nur nehmen die beiden ἄλογα μέρη das Denkergebnis des λογιστικόν als Vorstellungsinhalt in sich auf, was ja vorausgesetzt werden mußte, wenn die Rede von ihrem Gehorsam oder Ungehorsam gegen dasselbe eine sinnvolle sein sollte, sondern die ἄλογα μέρη beeinflussen sich auch gegenseitig direkt. Zum Beispiel ist die λύπη im ἐπιθυμητικόν eine Mitursache des Zornes neben der vom λογιστικόν gehegten ὑπόληψις ὀλιγωρίας. Beide andern Seelenteile wirken gleichzeitig auf das θυμοειδές ein. Denn wir können dem Aristoteles nicht die Auffassung zutrauen, daß das θυμοειδές nur durch die λύπη im ἐπιθυμητικόν in Bewegung gerät und nicht auch direkt durch die ὑπόληψις des λογιστικόν angeregt wird. Ist nun ὄρεξις τιμωρίας die dem Wesen des θυμοειδές angemessene Regung gegenüber der von andern Menschen erwiesenen Nichtachtung, so muß sein Wesen in dem Streben nach Ehre seinen innersten Kern haben. Denn τιμωρία ist ja nichts anderes als die Herstellung der verletzten Ehre. Aber es wäre sonderbar, wenn dieser Seelenteil sich nur als Verteidiger der äußeren Ehre gegenüber deren Angreifern betätigte und nicht auch die innere Ehre zu wahren suchte, deren Besitz erst das Recht gibt, äußere Ehre, das Gegenteil von ὀλιγωρία, zu beanspruchen. Von hier aus läßt sich, glaube ich, die Frage lösen, die uns vorhin schon begegnet ist, wieso in der frühаristotelischen Ethik von zwei Tugenden des θυμοειδές die Rede ist, der πρᾳότης, die den Zorn regelt, und der ἀνδρεία, die das Gesamtverhalten des θυμοειδές in seinem Zusammenleben mit den andern Seelenteilen regelt, und warum die ἀνδρεία als die Tugend κατ' ἐξοχήν dieses Seelenteils eine Kardinaltugend ist, die πρᾳότης dagegen nicht. Fassen wir die ἀνδρεία, wie oben schon angedeutet, als diejenige ἕξις des θυμοειδές, durch die es

fähig ist, mit feuriger Energie das von dem λογιστικόν für gut und recht erkannte durchzusetzen, dann leuchtet ein, daß sie als Schützerin der inneren Ehre primäre Bedeutung hat, die πρᾳότης dagegen, die nur den Zorn, den Wächter der äußeren Ehre, regelt, nur sekundäre.

In der Tugendlehre der Nikomachischen Ethik sind noch zwei Tugenden vorhanden, die es mit der äußeren Ehre zu tun haben, die μεγαλοψυχία und eine anonyme, die zwischen φιλοτιμία und ἀφιλοτιμία die Mitte hält. Von diesen ist letztere erst in der Nikomachischen Ethik hinzugekommen, während die μεγαλοψυχία schon den beiden früheren Ethiken bekannt ist. Die anonyme, eine maßvolle Ehrliebe, verhält sich zur μεγαλοψυχία wie die ἐλευθεριότης zur μεγαλοπρέπεια. Wie die drei erhaltenen Ethiken, so kannte auch die früharistotelische Ethik, wie wir aus den Topika entnehmen, eine Tugend φιλοτιμία nicht. An der einzigen Stelle der Topika, wo der φιλότιμος vorkommt, ζ 146 b 21 ff., hat das Wort deutlich tadelnde Bedeutung. Die Definition eines Relationsbegriffes, heißt es da, muß bisweilen auch Quantität, Qualität, Ort usw. der Sache, zu der die Relation besteht, in sich aufnehmen: οἷον φιλότιμος ὁ ποίας καὶ πόσης ὀρεγόμενος τιμῆς· πάντες γὰρ ὀρέγονται τιμῆς, ὥστ' οὐκ ἀπόχρη φιλότιμον εἰπεῖν τὸν ὀρεγόμενον τιμῆς, ἀλλὰ προσθετέον τὰς εἰρημένας διαφοράς· ὁμοίως δὲ καὶ φιλοχρήματος ὁ πόσων ὀρεγόμενος χρημάτων ἢ ἀκρατὴς ὁ περὶ ποίας ἡδονάς· οὐ γὰρ ὁ ὑφ' ὁποιασοῦν ἡδονῆς κρατούμενος ἀκρατὴς λέγεται, ἀλλ' ὁ ὑπό τινος. Schon die Parallelisierung mit dem φιλοχρήματος zeigt, daß φιλότιμος hier in tadelndem Sinne steht. Es gibt im Griechischen viele φιλοτοιοῦτοι (Nik. 1099 a 9), die so heißen, weil sie für die betreffende Sache eine einseitige und übertriebene Vorliebe haben. Diese tadelnde Bedeutung von φιλοτιμία ist auch in den Ethiken die herrschende, obgleich der Sprachgebrauch des täglichen Lebens auch die lobende kannte, wie Aristoteles Nik. 1125 b 11 hervorhebt: ἔστι δ' ὅτε τὸν φιλότιμον ἐπαινοῦμεν ὡς ἀνδρώδη καὶ φιλόκαλον. — δῆλον δ' ὅτι πλεοναχῶς τοῦ φιλοτοιούτου λεγομένου οὐκ ἐπὶ τὸ αὐτὸ φέρομεν ἀεὶ τὸν φιλότιμον, ἀλλ' ἐπαινοῦντες μὲν ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἢ οἱ πολλοί, ψέγοντες δ' ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ. In seiner philosophischen Terminologie kennt Aristoteles nur die tadelnde. Diese ist auch in der Topikstelle zu erkennen. Wie der φιλοχρήματος nicht der χρημάτων ὀρεγόμενος überhaupt ist, sondern der πλειόνων ἢ δεῖ καὶ ὅθεν οὐ δεῖ χρημάτων

ὀρεγόμενος, so ist auch der φιλότιμος nicht der τιμῆς ὀρεγόμενος überhaupt, sondern der μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ὅθεν οὐ δεῖ τιμῆς ὀρεγόμενος. Um sein Wesen zu bestimmen, muß man Qualität und Quantität der von ihm erstrebten Ehre in Betracht ziehen. Die Qualität der Ehre ist abhängig von der Person des Ehrenden. Ehre bester Qualität ist die, welche von den Tugendhaften und Einsichtigen gespendet wird; minderwertiger Qualität, die von den οἱ πολλοί stammt. Die Quantität der Ehre ist die richtige, wenn sie der Würdigkeit des Geehrten entspricht. Der Fehler des φιλότιμος besteht also darin, daß er entweder minderwertige Ehre oder mehr Ehre, als ihm zukommt, erstrebt. Es scheint mir sicher, daß die früharistotelische Ethik, wenn sie eine tadelnswerte φιλοτιμία in diesem Sinne aufstellte, auch eine ihr entsprechende Tugend aufgestellt haben muß, die nur die μεγαλοψυχία gewesen sein kann. Man darf aber bei diesem Worte nicht an die berühmte Schilderung des μεγαλόψυχος in der Nikomachischen Ethik Δ cp. 7. 8 denken, in der der ursprüngliche Begriff dieser Tugend, nachdem schon die Eudemische Ethik in derselben Richtung sich von ihm entfernt hatte, gänzlich bis zur Unkenntlichkeit umgebildet ist. Daß diese Tugend sich ursprünglich, wie wir aus der Topikstelle entnommen haben, wirklich nur auf das Streben nach äußerer Ehre bezog, und eben die Tugend war, vermöge deren ein Mensch hochwertige Ehre in dem seinem Verdienst entsprechenden Ausmaß begehrte, sieht man noch deutlich in der Gr. Ethik, der frühesten unter den drei erhaltenen: 1192 a 22 ἔστι δὲ περὶ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν, καὶ περὶ τιμὴν οὐ τὴν παρὰ τῶν πολλῶν, ἀλλὰ τὴν παρὰ τῶν σπουδαίων, [καὶ] ⟨οὐ⟩ μᾶλλον δ' ἢ δεῖ περὶ ταύτην· οἱ γὰρ σπουδαῖοι εἰδότες καὶ κρίνοντες ὀρθῶς τιμήσουσιν· βουλήσεται οὖν μᾶλλον ὑπὸ τῶν συνειδότων αὐτῷ, ὅτι ἄξιός ἐστι τιμῆς, τιμᾶσθαι· οὐδὲ γὰρ περὶ πᾶσαν τιμὴν ἔσται, ἀλλὰ περὶ τὴν βελτίστην, καὶ τὸ τίμιον ἀγαθὸν καὶ ἀρχῆς τάξιν ἔχον· οἱ μὲν οὖν εὐκαταφρόνητοι ὄντες καὶ φαῦλοι, μεγάλων δ' αὑτοὺς ἀξιοῦντες καὶ πρὸς τούτοις τιμᾶσθαι οἰόμενοι δεῖν, χαῦνοι· ὅσοι δ' ἐλαττόνων αὑτοὺς ἀξιοῦσιν ἢ προσῆκον αὐτοῖς, μικρόψυχοι· ὁ ἄρα μέσος τούτων ἐστὶν ὃς μήτε ἐλάττονος τιμῆς αὑτὸν ἀξιοῖ ἢ προσήκει, μήτε μείζονος ἢ ἄξιός ἐστιν, μήτε πάσης· οὗτος δ' ἐστὶν ὁ μεγαλόψυχος· (καὶ μᾶλλον δὲ δεῖ περὶ ταύτην Laur. XXXI 11 καὶ μᾶλλον δὲ δεῖ ἢ περὶ ταύτην Aldina καὶ μᾶλλον δή, ἢ περὶ ταύτην Basileensis [2] καὶ μᾶλλον δ' ἢ ὀρθῶς περὶ ταύτην Marc. 213 Coislinianus 161). Hier ist dargelegt ποίας καὶ πόσης

τιμῆς ὀρέγεται ὁ μεγαλόψυχος, ganz entsprechend der Topikstelle. Nur der Nachweis, daß die μεγαλοψυχία eine μεσότης zwischen χαυνότης und μικροψυχία ist, dürfte der ursprünglichen Lehre fremd gewesen sein. Denn die Beschränkung auf die Ehre, die von den Tugendhaften gespendet wird, läßt sich nicht auf ein μέσον zurückführen und die Beschränkung auf die dem Verdienst entsprechende Ehre kann auch ohne die Lehre vom μέσον bestehen. Nur in den Worten μεγάλων αὑτοὺς ἀξιοῦντες καὶ πρὸς τούτοις τιμᾶσθαι οἰόμενοι δεῖν liegt schon der Keim der neuen und unursprünglichen Auffassung, die in den beiden späteren Ethiken sich entfaltet und die ursprüngliche zurückdrängt. Denn πρὸς τούτοις zeigt, daß der Verfasser bei μεγάλων αὑτοὺς ἀξιοῦντες nicht an Ehrungen gedacht hat. Aber das ist nur beiläufig und beeinträchtigt nur wenig den einheitlichen Gedankengang des Kapitels. Denn im nächsten Satze wird gleich wieder die τιμή als ausschließlicher Gegenstand der Ansprüche des μεγαλόψυχος genannt. In der Eudemischen Ethik geht Aristoteles 1232 a 28 von der Etymologie aus, um den Begriff des μεγαλόψυχος zu ermitteln. Wir nennen ihn so ὥσπερ ἐν μεγέθει τινὶ ψυχῆς καὶ δυνάμεως. Er ist dem σεμνός und dem μεγαλοπρεπής ähnlich und, insofern er über Größe und Kleinheit der Güter richtig urteilt, ist seine Tugend eine Folge des Besitzes aller Tugenden oder umgekehrt. Er schätzt die meisten Dinge gering und nur mit wenigen und großen ist es ihm Ernst. Unter den äußeren Gütern, um die sich die Menschen bemühen, schätzt er nur die Ehre hoch. So tritt hier zum erstenmal in dieser Schilderung des μεγαλόψυχος die Ehre auf, aber nicht um ihrer selbst willen, als ob sie das eigentliche Ziel des μεγαλόψυχος bildete, sondern abgeleitet aus und untergeordnet unter sein Streben nach großen Dingen. Es scheint ein Widerspruch, fährt Aristoteles fort, daß es ihm einerseits noch am ehesten um Ehre zu tun ist und daß er andererseits ein Verächter des Urteils der Menge ist. Kleine und große Ehre kann man nach zwei Gesichtspunkten unterscheiden, entweder nach der Qualität des Ehrenden — nach diesem Gesichtspunkt ist die Ehre größer, die von einzelnen bedeutenden Menschen als die von noch so vielen unbedeutenden kommt — oder nach der Qualität der Leistungen, für die man geehrt wird. Diese müssen selbst den Charakter der Größe an sich tragen, damit die Ehre als eine große

erscheine, wie sie der μεγαλόψυχος liebt. Nun sind es aber die Tugenden, die, jede einzelne für ihr besonderes Gebiet, den Menschen zu großen Leistungen befähigen. Darum sind sie es auch, die, wieder jede für ihr Sondergebiet, den Menschen μεγαλόψυχος machen. So ergibt sich, daß, wie schon gesagt, die μεγαλοψυχία alle Tugenden in sich schließt. Die in diesem ersten Abschnitt geschilderte μεγαλοψυχία hat ihr Wesen offenbar nicht darin, sich auf Ehre zu beziehen; auf diese bezieht sie sich nur κατὰ συμβεβηκός, καθ' αὑτό auf die großen Güter jeder Art, und so schließt sie, wie die καλοκἀγαθία (siehe unten die Nikomachische Parallelstelle), alle Tugenden in sich. Es leuchtet ein, daß die μεγαλοψυχία der Gr. Ethik, die sich καθ' αὑτό auf τιμή und ἀτιμία bezieht und noch ziemlich genau das ist, was wir nach den Andeutungen der Topika als der φιλοτιμία entsprechende Tugend für die frühаristotelische Ethik voraussetzen müssen, die ursprüngliche Konzeption ist, die Eudemische μεγαλοψυχία eine durch Verschiebung des leitenden Gesichtspunktes bewirkte Umbildung der ursprünglichen Konzeption. Denn für diese Tugend, die mit der καλοκἀγαθία identisch ist, hätte kein neuer Begriff aufgestellt zu werden brauchen. Aber außer dieser μεγαλοψυχία nimmt ja Aristoteles (wie bei der Gerechtigkeit) noch eine Einzeltugend μεγαλοψυχία an, παρὰ τὰς ἄλλας ἀρετάς. Prüfen wir, wie sich diese zu der der Gr. Ethik verhält. Es gibt unter den ἀγαθά, als vornehmste Klasse, die Klasse der τίμια (vgl. Gr. Ethik 1183 b 620 ff. Ar. frgm. 113 Rose); diese sind teils klein, teils groß; einige Menschen sind der großen würdig, andere nur der kleinen; und von jenen beanspruchen einige die großen Güter, deren sie würdig sind, andere nicht, sondern nur die kleinen; jene sind μεγαλόψυχοι und lobenswert, diese μικρόψυχοι und tadelnswert; von denen aber, die nur der kleinen würdig sind, beanspruchen einige die großen; diese sind χαῦνοι und tadelnswert; andere begnügen sich mit den kleinen, deren sie würdig sind; sie haben keinen Namen und werden hier noch nicht als Vertreter einer tugendhaften ἕξις angesehen: ὁ δὲ τέταρτος τῶν διορισθέντων οὔτε πάμπαν ψεκτὸς οὔτε μεγαλόψυχος, περὶ οὐδὲν ἔχων μέγεθος· οὔτε γὰρ ἄξιος οὔτε ἀξιοῖ μεγάλων. Er ist nicht tadelnswert; denn er verhält sich, wie der λόγος befiehlt; er ist sogar τῇ φύσει mit dem μεγαλόψυχος identisch, insofern beide das beanspruchen, dessen sie

würdig sind; er kann auch zum μεγαλόψυχος werden, wenn er die Würdigkeit für die großen Güter erwirbt. Aber Aristoteles interessiert sich hier für ihn nicht. Er ist nur beflissen, um seine Theorie, daß die Tugenden μεσότητες sind, durchzuführen, die μεγαλοψυχία als die richtige Mitte zwischen χαυνότης und μικροψυχία zu erweisen. Darauf kommt es ihm an, daß der χαῦνος und der μικρόψυχος beide, nach verschiedener Richtung freilich, dem μεγαλόψυχος entgegengesetzt sind, der eine bezüglich seiner Ansprüche bei gleicher Würdigkeit, der andere bezüglich seiner Würdigkeit bei gleichen Ansprüchen. Wir werden sehen, daß später, in der Nikomachischen Ethik, Aristoteles auch jenem τέταρτος, den er als unbequem für seinen augenblicklichen Zweck in der Eudemischen Stelle ausgeschaltet hatte, einen Platz im System seiner Tugendlehre anzuweisen sich genötigt gesehen hat. Aber zunächst noch bei der Eudemischen Stelle verweilend, stellen wir fest, daß auch die μεγαλοψυχία als Einzeltugend sich nur unter anderm auch auf die Ehre bezieht. Es handelt sich in der ganzen Darlegung ihres Begriffes nicht um die τιμή als solche, sondern um die μεγάλα τῶν τιμίων ἀγαθῶν und nur beiläufig unter diesen auch um die τιμή. Daher heißt es 1233 a 4 ἐπεὶ οὖν περὶ τιμῆς αἵρεσιν καὶ χρῆσιν καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν τῶν ἐντίμων ἀρίστη ἐστὶ διάθεσις ἡ μεγαλοψυχία καὶ οὐ περὶ τὰ χρήσιμα καὶ τοῦτ' ἀποδίδομεν τῷ μεγαλοψύχῳ, ἅμα δὲ καὶ ἡ μεσότης αὕτη ἐπαινετωτάτη usw. Warum wird hier die τιμῆς αἵρεσις der der andern ἔντιμα ἀγαθά vorangestellt, obgleich die vorausgehende Erörterung nur von letzteren handelte, wenn nicht, weil die Beziehung der μεγαλοψυχία auf die Ehre durch seine frühere Lehre gegeben war, an die er trotz der mit ihr vorgenommenen Umbildung noch anknüpfen wollte? In der Nikomachischen Ethik wird die Betrachtung 1123 a 34, wie in der Eudemischen, an die Etymologie angeknüpft und der μεγαλόψυχος definiert als ὁ μεγάλων αὑτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν. Der μεγάλων αὑτὸν ἀξιῶν ἀνάξιος ὢν heißt χαῦνος, der ἐλαττόνων αὑτὸν ἀξιῶν ἢ ἄξιος heißt μικρόψυχος, mag es sich nun um große, mittlere oder kleine Dinge handeln. Unter den μεγάλα, die der μεγαλόψυχος seiner Würdigkeit gemäß für sich beansprucht, nimmt ein Gut die erste Stelle ein, nämlich die Ehre, die schon daran, daß wir sie den Göttern erweisen, als größtes unter den äußern Gütern kenntlich ist. Darum sind es τιμαί und ἀτιμίαι, zu denen sich der μεγαλόψυχος verhält, wie

man soll. Dies ist Zugeständnis an die ältere Lehre, aber ebensowenig wie in der Eudemischen Ethik ist Aristoteles jetzt der Meinung, daß sich die Bedeutung der μεγαλοψυχία in der richtigen Art des Strebens nach Ehre erschöpfe. Diese nimmt nur unter den Zielen seines Strebens die erste Stelle ein: 1124 a 12 μάλιστα μὲν οὖν ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται, ὁ μεγαλόψυχος περὶ τιμάς, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ πλοῦτον καὶ δυναστείαν καὶ πᾶσαν εὐτυχίαν καὶ ἀτυχίαν μετρίως ἕξει, ὅπως ἂν γίνηται, καὶ οὔτε εὐτυχῶν περιχαρὴς ἔσται οὔτε ἀτυχῶν περίλυπος· οὐδὲ γὰρ περὶ τιμὴν οὕτως ἔχει ὡς μέγιστον ὄν· αἱ γὰρ δυναστεῖαι καὶ ὁ πλοῦτος διὰ τὴν τιμήν ἐστιν αἱρετά· οἱ γοῦν ἔχοντες αὐτὰ τιμᾶσθαι δι' αὐτῶν βούλονται· ᾧ δὴ καὶ ἡ τιμὴ μικρόν ἐστιν, τούτῳ καὶ τὰ ἄλλα. Ist es nicht sonderbar, daß dieser μεγαλόψυχος alle äußeren Güter und das größte unter ihnen, die Ehre, begehrt und für sich beansprucht und sie doch alle, die Ehre nicht ausgeschlossen, für klein und unwichtig hält? Wenn er sie nicht begehrte und beanspruchte, so wäre er μικρόψυχος und nicht tugendhaft, aber wenn er die Güter, die er gerade wegen ihrer Größe begehrt und für sich beansprucht, wirklich für groß hielte, so wäre er auch nicht tugendhaft. Eine Tugend περὶ τιμὰς καὶ ἀτιμίας ist die Nikomachische μεγαλοψυχία ebensowenig wie die Eudemische. — Aber die Unterscheidung zweier Arten von μεγαλοψυχία, die die Eudemische Ethik eingeführt hatte, ist in der Nikomachischen mit Recht fallen gelassen. Aristoteles hält sie jetzt für identisch und umfaßt beide in der Formel: ὁ μεγάλων ἑαυτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν. Der μεγίστων ἄξιος ist der ἄριστος, d. h. der, welcher alle Tugenden besitzt. Die μεγαλοψυχία ist also ohne die Tugenden nicht denkbar. Sie macht sie durch ihr Hinzukommen größer und schmückt sie. Es ist sehr schwer, ein wahrer μεγαλόψυχος zu sein: οὐ γὰρ οἷόν τε ἄνευ καλοκἀγαθίας. — Als Aristoteles so die Gedanken der Eudemischen Ethik über die μεγαλοψυχία wiederholt und die dort unterschiedenen zwei Arten derselben zu einem einheitlichen Bilde verschmolzen hatte, konnte ihm nicht entgehen, daß sie nun eine Tugend, die das ethisch richtigste Verhalten περὶ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν allgemeingültig ausdrückte, nicht mehr war. So sah er sich genötigt, die Tugend, die in seiner früheren Periode, zur Zeit der Topik und noch in der Großen Ethik, diese Stelle ausgefüllt hatte, wenn auch ohne den Namen μεγαλοψυχία, über den er nun anderweit verfügt hatte, als namenlose Tugend

wieder einzuführen. Jener vierte Mann, der in der Eudemischen Ethik ausgeschaltet worden war, als von den vier sich ergebenden Verhaltungsweisen der großer, bezw. kleiner Ehre Würdigen drei, als μεσότης nebst ὑπερβολή und ἔλλειψις, zu einer Syzygie verbunden wurden, machte seine Rechte geltend. Übrigens hatte Aristoteles wohl bemerkt, daß er damals nicht richtig gerechnet hatte, wenn er vier Verhaltungsweisen zählte. Er hätte fünf zählen müssen, zwei für den μεγάλων ἄξιος, drei für den μετρίων ἢ μικρῶν ἄξιος. Denn für den μεγάλων ἄξιος, der Höheres, als zu dem ihn seine Würdigkeit berechtigt, nicht beanspruchen kann, da es Höheres nicht gibt, ergeben sich nur zwei Verhaltungsweisen: er kann entweder das Höchste, dessen er würdig ist, beanspruchen, als wahrer μεγαλόψυχος, oder, als μικρόψυχος, sich mit geringeren Ansprüchen begnügen. Der μετρίων ἢ μικρῶν ἄξιος dagegen kann sich auf dreifache Weise verhalten, nämlich entweder Höheres, als dessen er würdig ist, beanspruchen, als χαῦνος, oder seinem Verdienst Entsprechendes oder noch Geringeres. Die letzte, fünfte Möglichkeit ist in der Eudemischen Ethik nicht berücksichtigt, wohl aber wird sie Nik. 1123 b 9. 10 unter die μικροψυχία gerechnet, in cp. 10 dagegen, 1125 b 10 und 22, ἀφιλοτιμία genannt. Der vierte aber, dem schon Eud. 1233 zuerkannt war, οὐ μεμπτός zu sein und so beschaffen, wie es der λόγος befiehlt, ja sogar τῇ φύσει mit dem μεγαλόψυχος identisch zu sein (ὧν γὰρ ἄξιοι, τούτων ἀξιοῦσιν αὑτοὺς ἄμφω), der hatte wirklich Anspruch, als tugendhaft gerechnet zu werden. Diesen seinen berechtigten Anspruch hat Aristoteles in der Nikomachischen Ethik 1125 b 7 befriedigt und anerkannt, daß καὶ ἐν τιμῆς ὀρέξει ἔστι τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ἧττον καὶ τὸ ὅθεν δεῖ καὶ ὡς δεῖ. Damit war die richtige Begriffsbildung der früharistotelischen Ethik wieder hergestellt, nur mit der Verschlechterung, daß diese μεσότης ἀνώνυμος sich nur auf τὰ μέτρια καὶ μικρὰ beziehen soll. Die Einmischung des der Ethik wesensfremden Gesichtspunktes der absoluten Größe oder Kleinheit der erstrebten Ehre, der zu dem späteren Begriff der μεγαλοψυχία geführt hatte, der hat auch den reinen und richtigen Begriff derselben, als er neben jenem wieder hergestellt wurde, verdorben. Denn die Gesichtspunkte ὅθεν δεῖ und ὡς δεῖ (oder ποίας δεῖ καὶ πόσης) τιμῆς ὀρέγεσθαι sind allgemeingültig und von der absoluten Größe der begehrten Ehre unabhängig. Es scheint

mir sehr wahrscheinlich, daß diese Tugend von Anfang an μεγαλοψυχία hieß und in der Frühperiode eine Tugend des θυμοειδές neben der ἀνδρεία und der πραότης war. Merkwürdig bliebe dabei allerdings, daß der Ausdruck μεγαλοψυχία Rhet. I 9. 1366 b 17 mit ἀρετὴ μεγάλων ποιητικὴ εὐεργετημάτων erklärt wird, also ganz abweichend von der späteren wie von der (nach meiner Hypothese) älteren Bedeutung.

Im θυμοειδές hat, nach der Stelle Top. δ 126 a 8, außer der ὀργή auch der φόβος seine Stätte. Das ist, was wir erwarten mußten, da ja, wie ich bewiesen habe, die ἀνδρεία, die περὶ θάρρη καὶ φόβους ist, als Tugend des θυμοειδές gilt. Es galt als ausgemacht, daß entgegengesetzte Affekte in demselben Seelenteile wurzeln müßten. Denn in der Stelle Top. β 113 a 35 wird geschlossen: μῖσος könne nicht im θυμοειδές lokalisiert sein, weil sein Gegenteil, φιλία, nicht im θυμοειδές, sondern im ἐπιθυμητικόν lokalisiert sei. Es ist bezüglich des φόβος daran festzuhalten, daß es nach Aristoteles auch eine berechtigte Furcht gibt und Dinge, die der wohlbeschaffene Mensch fürchten soll. Gr. Ethik 1185 b 29 οἱ μέτριοι φόβοι αὔξουσι τὴν ἀνδρείαν. Der φόβος ist die normale Regung des θυμοειδές, wenn eine λύπη φθαρτική, eine die Existenz bedrohende Unlust, nahe bevorsteht. Aber um des καλόν willen soll man standhalten. Vom λόγος hervorgerufen tritt eine entgegengesetzte Regung (ὁρμή), eine Regung des θάρρος dem φόβος entgegen: οὐδὲ δὴ παντελῶς ἄνευ πάθους καὶ ὁρμῆς ἐγγίγνεται ἡ ἀνδρεία· δεῖ δὲ τὴν ὁρμὴν γίνεσθαι ἀπὸ τοῦ λόγου διὰ τὸ καλόν. Eud. 1229 a 8 ὁ δὲ λόγος τὰ μεγάλα λυπηρὰ καὶ φθαρτικὰ οὐ κελεύει ὑπομένειν, ἂν μὴ καλὰ ᾖ. Dieser Teil der späteren Lehre kann auch ohne die Lehre von der richtigen Mitte bestehen und braucht in der frühharistotelischen Ethik nicht anders gelautet zu haben. Φόβος und θάρρος schließen einander nicht aus, als ob das θυμοειδές entweder ganz von θάρρος oder ganz von φόβος erfüllt sein müßte, sondern beide Gefühle haben gleichzeitig Platz im θυμοειδές und seine Gesamthaltung wird durch den λόγος und das καλόν bestimmt, wenn der Mensch tapfer ist.

Dem λογιστικόν werden in der Stelle Top. δ 112 a 6 die βούλησις und die αἰσχύνη zugeteilt. Über die βούλησις habe ich schon oben kurz gehandelt. Wir haben erkannt, daß Aristoteles, als er noch an der Lehre von den drei Seelenteilen festhielt, sich genötigt sah, jedem derselben eine ὄρεξις zuzuschreiben.

So sagt er noch de anima γ 432 b 4, in Erinnerung an seine frühere, jetzt von ihm verworfene Lehre: καὶ ἄτοπον δὴ τοῦτο (scil. τὸ ὀρεκτικόν) διασπᾶν· ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός· εἰ δὲ τρία ἡ ψυχή, ἐν ἑκάστῳ ἔσται ὄρεξις. Diese drei Arten der ὄρεξις, die βούλησις die des λογιστικόν, der θυμός die des θυμοειδές, die ἐπιθυμία die des ἐπιθυμητικόν, haben dann noch lange in der aristotelischen Ethik ihre Rolle weitergespielt, nachdem ihre Grundlage, die Lehre von den drei Seelenteilen, längst aufgegeben war. Nicht nur die Gr. Ethik, die ja noch die drei Seelenteile kennt, legt ihrem Nachweis, daß τὸ ἑκούσιον nicht mit τὸ κατ' ὄρεξιν identisch ist, die Dreiteilung der ὄρεξις in βούλησις, θυμός, ἐπιθυμία zugrunde, sondern auch in die Eudemische und Nikomachische Ethik wird diese ganze Erörterung in wenig veränderter Form und mit Beibehaltung der alten Dreiteilung der ὄρεξις mit hinübergenommen. Daß die βούλησις das Begehren des λογιστικόν sein mußte, verstehen wir leicht, wenn wir bedenken, daß ihr Gegenstand das ἀγαθόν ist; richtiger das φαινόμενον ἀγαθόν; denn Eud. 1227 a 28 lesen wir: ἡ βούλησις φύσει μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἐστι, παρὰ φύσιν δὲ καὶ τοῦ κακοῦ· καὶ βούλεται φύσει μὲν τὸ ἀγαθόν, παρὰ φύσιν δὲ καὶ (κατὰ) διαστροφὴν καὶ τὸ κακόν, und 1235 b 25 τὸ γὰρ ὀρεκτὸν καὶ βουλητὸν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν· τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ, τοῖς δὲ φαίνεται κἂν μὴ δοκῇ· οὐ γὰρ ἐν ταὐτῷ τῆς ψυχῆς ἡ φαντασία καὶ ἡ δόξα. Derjenige Seelenteil, in dem eine δόξα darüber zustande kommt, was gut ist, kann natürlich nur das λογιστικόν sein. Darum kann auch die βούλησις nur im λογιστικόν wohnen. Die φαντασία dagegen, wenn sie in einem andern Seelenteile als die δόξα entsteht, muß offenbar nach der Meinung des Philosophen im ἄλογον entstehen, also nach der älteren Anschauung, die im Ausdruck dieser Eudemischen Stelle noch nachwirkt, entweder im θυμοειδές oder im ἐπιθυμητικόν. Dem ἐπιθυμητικόν erscheint das ἡδύ als ἀγαθόν, dem θυμοειδές die Ehre, aber diese beiden Seelenteile sind nicht imstande zu unterscheiden, ob es sich um ein ἁπλῶς ἡδύ handelt und um eine Ehre der besten Art, in welchem Falle diese Dinge zugleich auch gut wären, oder nur um ein φαινόμενον ἡδύ und um ein φαινόμενον καλόν (denn τιμή und καλόν sind untrennbar). Ob aber das φαινόμενον ἡδύ auch ein ἁπλῶς ἡδύ und das φαινόμενον καλόν auch ein ἁπλῶς καλόν ist, das kann nur der λόγος entscheiden. Sind sie das, so sind sie auch ἁπλῶς

ἀγαθά. Darum ist dem λογιστικόν die βούλησις zugewiesen, die sich φύσει immer auf das Gute richtet und nur κατὰ διαστροφήν auch auf etwas Nichtgutes abirren kann. Die Erörterungen über das Verhältnis des ἀγαθόν zum ἡδύ und zum καλόν, die in der Eudemischen Ethik eine große, in der Nikomachischen Ethik eine viel bescheidenere Rolle spielen, haben ihre Wurzeln in einer früheren Stufe der aristotelischen Ethik, wo diese drei Dinge, ἀγαθόν, καλόν, ἡδύ, die natürlichen Strebensziele der drei Seelenteile bildeten, die zu gegenseitiger Deckung zu bringen und in der Eudämonie zu einem harmonischen Dreiklang zusammenklingen zu lassen das höchste Ideal ist. Nun wird allerdings in den Ethiken das τίμιον ἀγαθόν auf eine noch höhere Stufe gehoben als das mit dem ἐπαινετόν identische καλόν. Ursprünglich aber, meine ich, auf der durch die Topik repräsentierten Entwicklungsstufe der aristotelischen Ethik, wurde zwischen ἐπαινετόν (= καλόν) und τίμιον kein Unterschied gemacht und das Strebensziel des θυμοειδές war das καλόν im Sinne des τίμιον und ἐπαινετόν. Dieser Eigentümlichkeit des θυμοειδές entsprechen alle seine Tugenden. Der Zorn, der durch die πρᾳότης geregelt wird, ist eine Regung des θυμοειδές, die sich gegen Ehrenkränkungen (durch ὀλιγωρία) auflehnt und die Ehre verteidigt. Die wahre Ehrliebe, die (spätere) μεγαλοψυχία, regelt das Streben nach Ehre bezüglich deren Quantität und Qualität. Die ἀνδρεία, indem sie die Todesfurcht überwindet, διὰ τὸ καλόν, wahrt ebenfalls die Ehre. Es würde eine genaue, auch (wegen der Verderbtheit der Texte) auf die Lesarten eingehende Behandlung der betreffenden Abschnitte der Eudemischen Ethik erforderlich sein, um nachzuweisen, daß die drei Strebensziele, die sie in der εὐδαιμονία zusammenfaßt, ἀγαθόν, καλόν und ἡδύ, daher stammen, daß in der früheren Ethik des Aristoteles jeder der drei Seelenteile sein ihm eigentümliches Ziel hatte, das λογιστικόν das ἀγαθόν, das θυμοειδές die τιμή oder das καλόν, das ἐπιθυμητικόν das ἡδύ, daß durch die Eudämonie natürlich alle Seelenteile befriedigt werden mußten und daß nur durch das richtige Zusammenwirken der Seelenteile ihre Strebensrichtungen so vereinigt werden konnten, daß in der Eudämonie alle drei Ziele gleichzeitig erreicht werden. Hier hatte diese Erörterung nur den Zweck, zu erklären, warum die βούλησις dem λογιστικόν zugewiesen wird.

Außerdem wird aber Top. δ 126 a 8 auch die αἰσχύνη als eine Regung des λογιστικόν gebucht, mit ausdrücklicher Ablehnung der Ansicht, daß sie eine Art von φόβος sei: ἐὰν οὖν τις τὴν αἰσχύνην φόβον εἴπῃ, οὐ συμβήσεται ἐν τῷ αὐτῷ τὸ εἶδος καὶ τὸ γένος ὑπάρχειν· ἡ μὲν γὰρ αἰσχύνη ἐν τῷ λογιστικῷ, ὁ δὲ φόβος ἐν τῷ θυμοειδεῖ. Dies ist in Widerspruch mit den bekannten Stellen Rhet. II. cp. 6 und Nik. 1128 b 10 ff. Das Rhetorikkapitel, das in seiner Gänze davon handelt, wessen und vor wem sich die Menschen schämen, beginnt gleich mit der Begriffsbestimmung 1383 b 13: ἔστω δὴ αἰσχύνη λύπη τις ἢ ταραχὴ περὶ τὰ εἰς ἀδοξίαν φαινόμενα φέρειν τῶν κακῶν ἢ παρόντων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων. Diese macht es nicht wahrscheinlich, daß Aristoteles noch, als er dies schrieb, die αἰσχύνη sich als Regung des λογιστικόν hätte denken können, wenn er damals noch an der Lokalisierung der einzelnen psychischen Vorgänge in den drei Seelenteilen festgehalten hätte, wovon aber keine Spur vorhanden ist. Zur Zeit der Topik hätte er sie, wenn er sie als eine Art von λύπη auffaßte, dem ἐπιθυμητικόν zuteilen müssen. Denn er sagt ja Top. δ 126 a 9, die ὀργή könne keine λύπη sein: ἡ μὲν λύπη ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ· ἐν τούτῳ γὰρ καὶ ἡ ἡδονή· ἡ δὲ ὀργὴ ἐν τῷ θυμοειδεῖ. Dem λογιστικόν eine λύπη zuzuschreiben, war kaum möglich. Der weitere Verlauf des Kapitels Rhet. II 6 ergibt für unsere Frage nichts. Die Stelle Nik. 1128 b 10 ff. handelt von der αἰδώς, die aber der αἰσχύνη gleichgesetzt wird. Während die αἰδώς in den beiden älteren Ethiken eine löbliche μεσότης zwischen ἀναισχυντία und κατάπληξις ist, von der die Gr. Ethik 1193 a 36 ein anderes Mal erörtern will, ob sie zu den Tugenden gehört oder nicht, die Eudemische Ethik 1234 a 24 erklärt, sie sei eine μεσότης ἐπαινετή (παθητική 1233 b 18), aber keine Tugend, weil sie der προαίρεσις ermangle, ist die αἰδώς Nik. 1128 b 10 ff. überhaupt keine ἕξις mehr (μεσότης in den früheren Ethiken bedeutet μέση ἕξις), sondern πάθει μᾶλλον ἔοικεν ἢ ἕξει, und außerdem nicht einmal löblich, außer bei ganz jungen Leuten. Aristoteles scheint ihre Definition als φόβος τις ἀδοξίας, die er anführt, nicht zu mißbilligen. Auch vergleicht er sie mit der Furcht vor Gefahren, indem er das Erröten des Beschämten mit dem Erblassen des Erschrockenen in Parallele stellt, und den Schluß zieht: σωματικὰ δὴ φαίνεταί πως εἶναι ἀμφότερα, ὅπερ δοκεῖ πάθους μᾶλλον ἢ ἕξεως εἶναι. Hier wird also die in der

Topikstelle verworfene Bestimmung der αἰσχύνη als φόβος τις ausdrücklich gebilligt und noch überdies durch den übertreibenden und gewiß nicht buchstäblich ernst gemeinten Ausdruck σωματικὰ φαίνεταί πως εἶναι ἀμφότερα jede Beziehung zum λογιστικόν, dem mit dem Leibe am wenigsten verbundenen Seelenteil, ausgeschlossen. Daß Aristoteles hier die αἰσχύνη nur noch als πάθος, nicht mehr als ἕξις gelten lassen will, ist paradox. Der einzelne Vorgang des Sichschämens, bei dem man errötet, ist natürlich ein πάθος und keine ἕξις. Aber das schließt nicht aus und die Erfahrung bestätigt, daß es auch eine habituelle Schamhaftigkeit gibt, der in der Gr. Ethik noch nicht einmal der Charakter einer Tugend abgesprochen wird, offenbar weil sie früher wirklich von Aristoteles selbst unter die Tugenden gezählt worden war. Junge Leute, sagt Aristoteles, sollen nach der herrschenden Meinung αἰδήμονες sein, weil sie, die im allgemeinen ein von Leidenschaften beherrschtes Leben führen, durch die αἰδώς an vielen Fehltritten gehindert werden, einen älteren Mann dagegen wird niemand loben, weil er schamhaft ist. Denn wir sind der Meinung, daß er nichts tun darf, was Gegenstand der Scham sein könnte. Die Scham kommt überhaupt dem guten Menschen nicht zu, da sie sich ja auf minderwertige Taten bezieht, wie sie nur der minderwertige Mensch begeht. Es kann auch nicht jemandem als Tugend gebucht werden, daß er so beschaffen ist, daß er, wenn er etwas Schlechtes getan hätte, sich dessen schämen würde. Eine solche Tugend für den casus irrealis gibt es nicht. Diese Darlegung scheint mir nicht ganz zutreffend. Wenn wir junge Leute loben, weil sie αἰδήμονες sind und dadurch an Fehltritten gehindert werden, zu denen die Leidenschaft sie verführen könnte, so meinen wir doch mit αἰδήμονες Leute, die die αἰδώς als ἕξις besitzen, nicht als πάθος im Einzelfall erleben. Warum kann nun nach Aristoteles diese ἕξις nicht auch an einem älteren Manne gelobt werden? Warum ist sie keine Tugend? Warum kommt sie überhaupt dem tugendhaften Manne nicht zu? Weil sie, sagt Aristoteles, sich auf minderwertige Taten bezieht, die der Tugendhafte nicht begeht. Er hat also niemals Grund, sich zu schämen. Aber dabei ist nicht berücksichtigt, daß, wie Aristoteles selbst in der Rhetorik II cp. 9 sagt, die αἰδώς sich nicht nur auf Vergangenes oder Gegenwärtiges, sondern auch

auf Zukünftiges bezieht und daß man eine Tat, die κατὰ δόξαν oder auch κατ' ἀλήθειαν αἰσχρά ist, aus αἰδώς, weil man sich ihrer schämen müßte, unterläßt. Darum lobt man ja auch, nach Aristoteles, die jugendlichen αἰδήμονες, weil sie aus αἰδώς viele Fehltritte unterlassen. Warum könnte man nicht auch ältere Leute deswegen loben? Warum soll der nicht tugendhaft genannt werden können, der aus Schamhaftigkeit niemals etwas Schimpfliches tut? Der Grund, um deswillen Aristoteles die αἰδώς jetzt nicht mehr, wie früher, als Tugend gelten lassen will — und er wird sicher einen guten Grund dazu gehabt haben —, ist also in seiner Darlegung nicht klar ausgedrückt. In der Eudemischen Ethik bestritt er der αἰδώς die Einreihung unter die Tugenden, weil sie ohne προαίρεσις sei. Aber man kann sich gut auch eine mit προαίρεσις verbundene αἰδώς denken, deren προαίρεσις darauf gerichtet wäre, nichts zu tun, was κατὰ δόξαν αἰσχρόν wäre. Jedenfalls hat in einer der Gr. Ethik vorausliegenden Epoche die αἰδώς dem Aristoteles selbst als Tugend gegolten und die viel höhere Wertung der αἰσχύνη, die gegenüber ihrer Geringschätzung in der Nikomachischen Ethik für die Frühzeit durch die Zuteilung an das λογιστικόν Top. δ 126 a 8 erwiesen wird, dürfte damit in Zusammenhang stehen. Top. ε 137 a 12 wird die φρόνησις als ἐπιστήμη τοῦ αἰσχροῦ καὶ τοῦ καλοῦ aufgefaßt, wenn dies auch nicht ihr ἴδιον ist, insofern man auch ohne φρόνησις dieses Wissen haben kann. Αἰδώς könnte eben die ἐπιστήμη τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ αἰσχροῦ benannt gewesen sein, die als Partialtugend des λογιστικόν neben der φρόνησις, der Gesamttugend desselben, ebenso gestanden haben könnte, wie wir auch im θυμοειδές neben dessen Gesamttugend, der ἀνδρεία, Partialtugenden wie πρᾳότης und μεγαλοψυχία fanden. Aber die αἰσχύνη Top. δ 126 a 6 kann natürlich nicht mit dieser Tugend αἰδώς identisch gewesen sein. Sie ist nur eine einzelne Regung des λογιστικόν, dem ja auch ὁρμαί und ὀρέξεις zugeschrieben wurden, eine Art der βούλησις, wenn man diesen Ausdruck auch für den Wunsch zu meiden zulassen will. Wenn das λογιστικόν die ἐπιστήμη τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ αἰσχροῦ nicht besitzt, so werden doch in ihr δόξαι περὶ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ αἰσχροῦ vorhanden sein; und die δόξα, daß etwas αἰσχρόν sei, wird im λογιστικόν eine dieses ablehnende Regung, eben die αἰσχύνη, hervorrufen, sei es vor, sei es nach der Tat. Aber, wird man einwenden, das καλόν und

αἰσχρόν sind ja nach der früheren Untersuchung die maßgebenden Gesichtspunkte für das Streben des θυμοειδές, nicht des λογιστικόν. Darauf kann man erwidern: Das θυμοειδές hat seiner Natur nach nur eine φαντασία vom καλόν und vom αἰσχρόν, eine δόξα, aus der die αἰσχύνη entstehen könnte, gibt es nur im λογιστικόν. Eud. 1235 b 28 διὸ καὶ τὸ ἡδὺ ὀρεκτόν· φαινόμενον γάρ τι ἀγαθόν· τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ (durch eine δόξα des λογιστικόν), τοῖς δὲ φαίνεται, κἂν μὴ δοκῇ (durch eine φαντασία im ἐπιθυμητικόν)· οὐ γὰρ ἐν ταὐτῷ τῆς ψυχῆς ἡ φαντασία καὶ ἡ δόξα. Allerdings ist in dieser Stelle mit dem Ort der φαντασίαι nicht das ὀρεκτικόν oder ἐπιθυμητικόν gemeint, sondern, wie der Zusammenhang lehrt, das θρεπτικόν. Da aber die Existenz eines θρεπτικὸν μόριον der Seele erst bewiesen und als etwas Neues eingeführt wird, so müssen wir annehmen, daß in jener Frühzeit, die für uns durch die Topika repräsentiert wird, die beiden ἄλογα μέρη selbst φαντασίαι hatten. — So glaube ich die merkwürdige Tatsache deuten zu können, daß Top. δ 126 a 8 die αἰσχύνη wie die βούλησις im λογιστικόν lokalisiert wird. Ich kann dabei nur an die Scham περὶ τῶν μελλόντων denken. Die liegt auf derselben Linie wie die βούλησις des λογιστικόν, nur daß sie nicht eine ὁρμή, sondern eine ἀφορμή ist. Eine αἰσχύνη περὶ τῶν παρόντων ἢ τῶν γεγονότων im λογιστικόν scheint mir undenkbar. Sie könnte nur ein πάθος sein und ein πάθος gibt es im λογιστικόν nicht, wohl aber kann in ihm so gut wie eine positive auch eine negative ὄρεξις stattfinden. Daß ἡδονή und λύπη im ἐπιθυμητικόν wurzeln, entspricht unsern Erwartungen. Die ἡδονή ist ja der Gegenstand jeder ἐπιθυμία. Top. ζ 140 b 27 wird die Definition der ἐπιθυμία als ὄρεξις ἡδέος beanstandet: πᾶσα γὰρ ἐπιθυμία ἡδέος ἐστίν· ὥστε καὶ τὸ ταὐτὸν τῇ ἐπιθυμίᾳ ἡδέος ἔσται. Hier wird also die Identität von ὄρεξις und ἐπιθυμία vorausgesetzt und jener Definition der Vorwurf gemacht, daß sie ταὐτὸν πλεονάκις εἴρηκεν. Aber das ist nicht richtig, da die βούλησις eine ὄρεξις ἀγαθοῦ ist: Top. ζ 146 b 5. 37. Auch wird an der Stelle b 37 die ἐπιθυμία als ὄρεξις ἡδέος anerkannt und nur der Zusatz φαινομένου gefordert (und desgleichen für die βούλησις der Zusatz ὄρεξις φαινομένου ἀγαθοῦ· πολλάκις γὰρ λανθάνει τοὺς ὀρεγομένους ὅτι ἀγαθὸν ἢ ἡδύ ἐστιν, ὥστ' οὐκ ἀναγκαῖον ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ εἶναι, ἀλλὰ φαινόμενον μόνον). Top. 146 b 11 wird die Formel ὄρεξις ἡδονῆς (statt ἡδέος) bevorzugt, weil die ἡδονή das τέλος der ἐπιθυμία sei, um dessentwillen auch das ἡδύ (als ein πρὸς τὸ τέλος)

begehrt werde; und gleich darauf wird betont, daß im allgemeinen nicht eine γένεσις oder eine ἐνέργεια τέλος sein könne: μᾶλλον γὰρ τὸ ἐνηργηκέναι καὶ γεγενῆσθαι τέλος ἢ τὸ γίνεσθαι καὶ ἐνεργεῖν; aber das treffe nicht in allen Fällen zu: σχεδὸν γὰρ οἱ πλεῖστοι ἥδεσθαι μᾶλλον βούλονται ἢ πεπαῦσθαι ἡδόμενοι, ὥστε τὸ ἐνεργεῖν μᾶλλον τέλος ἂν ποιοῖντο τοῦ ἐνηργηκέναι. Es kann also nicht bezweifelt werden, daß die ἡδονή nach Aristoteles damaliger Lehre der Gegenstand jeder ἐπιθυμία ist. Also mußte auch die ἡδονή als πάθος im ἐπιθυμητικόν ihre Stätte haben; und ebendaselbst die λύπη, nach dem früher erwähnten Grundsatz, daß entgegengesetzte Gefühle immer demselben Seelenteil angehören. Aber unmöglich kann Aristoteles gemeint haben, daß auch geistige Lustgefühle, wie die mit der Erkenntnis wissenschaftlicher Wahrheiten verbundenen, im ἐπιθυμητικόν stattfänden. Es ist vielmehr in den oben angeführten Stellen nur von den ἡδοναί die Rede, auf die sich eine ἐπιθυμία richtet, und das sind nur die σωματικαί. Das Streben nach Erkenntnis, das dem λογιστικόν innewohnt, ist keine ἐπιθυμία, sondern eine βούλησις. Darum kann auch die mit der wissenschaftlichen Erkenntnis verbundene Befriedigung nicht eine ἡδονή in demselben Sinne sein wie die, nach denen das ἐπιθυμητικόν strebt, und für sie kann es nicht gelten, daß sie eine Regung des ἐπιθυμητικόν ist. Aristoteles hilft sich mit der Annahme, daß ἡδονή ein πλεοναχῶς λεγόμενον ist. Zwischen ἡδονή als sinnliche und ἡδονή als geistige Lust besteht nur Homonymie, nicht Wesensgleichheit. Jeder sinnlichen Lust steht eine ihr entgegengesetzte λύπη gegenüber, der geistigen nicht: Top. α 106 a 37 οἷον τῇ μὲν ἀπὸ τοῦ πίνειν ἡδονῇ ἡ ἀπὸ τοῦ διψῆν λύπη ἐναντίον, τῇ δ' ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν ὅτι ἡ διάμετρος τῇ πλευρᾷ ἀσύμμετρος, οὐδέν, ὥστε πλεοναχῶς ἡ ἡδονὴ λέγεται. Diese Auffassung steht nicht im Einklang mit der Lehre der erhaltenen Ethiken über die ἡδονή, die Wesensgleichheit, nicht bloße Homonymie für alle ἡδοναί annimmt und nur verschiedene εἴδη derselben unterscheidet. Ferner ist anzunehmen, daß alle ἐπιθυμίαι, die eine indirekte Beziehung auf sinnliche Lust als ihr τέλος haben, wenn sie auch direkt und unmittelbar nur irgend etwas τῶν πρὸς τὸ τέλος zum Gegenstand haben, zum ἐπιθυμητικόν zu rechnen sind. Top. β 110 b 37 ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ ἐπιθυμίας καὶ ὅσα ἄλλα λέγεται πλειόνων (aber nicht πλεοναχῶς!). ἔστι γὰρ ἡ ἐπιθυμία τούτου ἢ ὡς τέλους, οἷον ὑγιείας, ἢ ὡς τῶν πρὸς

τὸ τέλος, οἷον τοῦ φαρμακευθῆναι, ἢ ὡς τοῦ κατὰ συμβεβηκός· καθάπερ ἐπὶ τοῦ οἴνου ὁ φιλόγλυκυς οὐχ ὅτι οἶνος, ἀλλ' ὅτι γλυκύς ἐστιν· καθ' αὑτὸ μὲν γὰρ τοῦ γλυκέος ἐπιθυμεῖ, τοῦ δ' οἴνου κατὰ συμβεβηκός· ἐὰν γὰρ αὐστηρὸς ᾖ οὐκέτι ἐπιθυμεῖ· κατὰ συμβεβηκὸς οὖν ἐπιθυμεῖ. Hieraus ließ sich dann leicht ableiten, daß das Streben nach Geld und Besitz jeder Art vom ἐπιθυμητικόν ausgeht. Aber der Zorn wird auch später nie ἐπιθυμία, sondern immer ὄρεξις τιμωρίας genannt, weil er, solange Aristoteles an den drei Seelenteilen festhielt, als Regung des θυμοειδές, nicht des ἐπιθυμητικόν gegolten hatte. Das zeigt sich frappant in der Zusammenstellung der Beweggründe menschlicher Handlungen Rhet. I p. 1369 a 1: τὰ μὲν δι' ἔθος τὰ δὲ δι' ὄρεξιν· καὶ τὰ μὲν διὰ λογιστικὴν ὄρεξιν, τὰ δὲ δι' ἀλόγιστον· ἔστι δ' ἡ μὲν βούλησις (= λογιστικὴ ὄρεξις) ἀγαθοῦ ὄρεξις· οὐδεὶς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ ὅταν οἰηθῇ εἶναι ἀγαθόν· ἄλογοι δ' ὀρέξεις ὀργὴ καὶ ἐπιθυμία, ὥστε πάντα ὅσα πράττουσιν ἀνάγκη πράττειν δι' αἰτίας ἑπτά, (διὰ τύχην, διὰ φύσιν, διὰ βίαν,) δι' ἔθος, διὰ λογισμόν, διὰ θυμόν, δι' ἐπιθυμίαν. Obgleich hier an erster Stelle ὀργή für θυμός gesetzt wird, also θυμός, wo es dann an zweiter Stelle gesetzt ist, nicht mehr den Seelenteil θυμοειδές, sondern nur noch den Zorn bedeutet, ist doch der Zorn von den ἐπιθυμίαι abgesondert; er ist eine ἄλογος ὄρεξις, wie die ἐπιθυμία, aber selbst keine ἐπιθυμία. Wie in den Erörterungen der drei Ethiken über das ἑκούσιον die drei Arten der ὄρεξις, βούλησις θυμός ἐπιθυμία, so ist auch diese Stelle ein Nachklang der älteren Lehre von den drei Seelenteilen. In der Frühzeit also konnte der Zorn unter keinen Umständen ἐπιθυμία genannt werden. Wichtig ist auch für unsern Zweck die Stelle 1370 a 16 (in der Abhandlung τί τὸ ἡδύ) καὶ οὗ ἂν ἐπιθυμία ἐνῇ, πᾶν ἡδύ· ἡ γὰρ ἐπιθυμία ἡδέος ἐστὶν ὄρεξις· τῶν δὲ ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν ἄλογοί εἰσιν, αἱ δὲ μετὰ λόγου· λέγω δὲ ἀλόγους μέν, ὅσας μὴ ἐκ τοῦ ὑπολαμβάνειν τι ἐπιθυμοῦσιν· εἰσὶ δὲ τοιαῦται ὅσαι εἶναι λέγονται φύσει, ὥσπερ αἱ διὰ τοῦ σώματος ὑπάρχουσαι, οἷον ἡ τροφῆς, δίψα καὶ πεῖνα καὶ καθ' ἕκαστον εἶδος τροφῆς ἐπιθυμία, καὶ αἱ περὶ τὰ γευστὰ καὶ περὶ τὰ ἀφροδίσια καὶ ὅλως τὰ ἁπτά, καὶ περὶ ὀσμὴν εὐωδίας καὶ ἀκοὴν καὶ ὄψιν· μετὰ λόγου δὲ ὅσα ἐκ τοῦ πεισθῆναι ἐπιθυμοῦσιν, πολλὰ γὰρ καὶ θεάσασθαι καὶ κτήσασθαι ἐπιθυμοῦσιν ἀκούσαντες καὶ πεισθέντες. Man darf die Unterscheidung der ἄλογοι von den μετὰ λόγου ἐπιθυμίαι nicht verwechseln mit der der λογιστική von der ἀλόγιστος ὄρεξις. Daß mit der μετὰ λόγου ἐπιθυμία nicht etwa die βούλησις gemeint ist, zeigt die hinzugefügte Erläuterung. Während die

βούλησις λογιστικὴ ὄρεξις heißt, weil sie im λογιστικόν durch λογισμός zustande kommt, und immer auf ein φαινόμενον ἀγαθόν zielt, heißen die μετὰ λόγου ἐπιθυμίαι so, weil sie das begehren, wovon sie gehört und auf Hörensagen geglaubt haben, daß es ἡδύ sei. Diese μετὰ λόγου ἐπιθυμίαι gehören ebenso wie die ἄλογοι dem ἐπιθυμητικόν an.

Ich habe oben S. 55 auf Grund der Stellen Top. β 113 a 35 und δ 126 a 6 unter die Regungen des ἐπιθυμητικόν auch φιλία und μῖσος aufgenommen, aber eingeklammert und mit einem Fragezeichen, weil es noch einer genaueren Prüfung bedarf, ob die Stellen wirklich beweisen, was sie auf den ersten Blick zu beweisen scheinen. Die Behauptung, daß der Haß eine Begleiterscheinung des Zornes sei (τὸ μῖσος ἕπεσθαι ὀργῇ), kann man, so sagt die erste Stelle, widerlegen, indem man den dem Haß entgegengesetzten Affekt, die Liebe, in Betracht zieht. Wäre der Haß eine Begleiterscheinung des Zornes, so müßte er natürlich in demselben Seelenteil wie dieser, im θυμοειδές, wohnen. Da nun Voraussetzung ist, daß entgegengesetzte Gefühle immer demselben Seelenteil angehören, so müßte, wenn der Haß, auch sein Gegensatz, die Liebe (φιλία), dem θυμοειδές innewohnen. Es muß also untersucht werden, ob die Liebe im θυμοειδές wohnt. Wenn sie nämlich nicht da, sondern im ἐπιθυμητικόν wohnte (potential, nicht irreal), würde der Haß nicht eine Begleiterscheinung des Zornes sein können. Wenn man in dieser Stelle den Potentialis in der Apodosis des Bedingungssatzes (οὐκ ἂν ἕποιτο) als den der gemilderten Behauptung auffaßt, dann kann in der Protasis, wo die Kopula fehlt, ἐστί ergänzt werden, und dann liegt ein Zeugnis vor, daß Aristoteles wirklich damals die φιλία (samt dem μῖσος) im ἐπιθυμητικόν lokalisierte. Versteht man dagegen den Potentialis als Ausdruck einer objektiven Möglichkeit, dann muß man auch in der Protasis εἴη ergänzen und dann liegt kein Zeugnis vor, daß dies Aristoteles' Ansicht war. Jedenfalls läßt das Zeugnis dem Zweifel Raum, zumal das Bezeugte, wie wir sehen werden, an sich schwer glaublich ist. — Die zweite Stelle geht von der Voraussetzung aus, daß zwei seelische Vorgänge, die im Verhältnis von γένος und εἶδος zueinander stehen, in demselben Seelenteil stattfinden müssen: ὁμοίως δὲ καὶ εἰ ἡ φιλία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, οὐκ ἂν εἴη βούλησις· πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ. Soll hier bewiesen

werden, daß die φιλία keine βούλησις sein kann, weil sie ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ ist, oder umgekehrt, daß sie nicht ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ sein kann, weil sie eine βούλησις ist? Bezüglich des Potentialis: οὐκ ἂν εἴη βούλησις besteht derselbe Zweifel wie bei dem der ersten Stelle. Ist er ein Potentialis der gemilderten Behauptung, so muß in der Protasis ἐστί ergänzt werden: εἰ ἡ φιλία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ (scil. ἐστι), und diese kommt dann einer Billigung des Satzes durch den Verfasser gleich: wenn, wie nicht zu bezweifeln, die φιλία im ἐπιθυμητικόν ist, dann kann sie keine βούλησις sein. Ist es dagegen ein wirklicher Potentialis der angenommenen Möglichkeit, dann hat auch die Protasis nur hypothetischen Sinn: wenn die φιλία im ἐπιθυμητικόν wäre, dann könnte sie nicht, was sie doch ohne Zweifel ist, eine βούλησις sein. Für die Hörer des Aristoteles, die seine damaligen ethischen Ansichten aus der Schule kannten, dürfte die Stelle nicht so zweideutig wie für uns gewesen sein. Aristoteles brauchte sich nicht deutlicher auszudrücken, als die Exemplifikation des Gedankens: ‚εἶδος und γένος sind ἐν ταὐτῷ' erforderte, und der wurde klar, gleichviel ob er wirklich meinte, daß die φιλία im ἐπιθυμητικόν sei oder nicht. Alles kam für das Verständnis der Hörer darauf an, ob es ihnen feststand, daß die φιλία eine βούλησις ist. Wenn sie wußten, daß Aristoteles die φιλία als βούλησις klassifizierte, dann mußten sie verstehen: die φιλία kann nicht ins ἐπιθυμητικόν gehören, weil sie dann keine βούλησις sein könnte. Nun ist es aber sehr wahrscheinlich, so befremdlich es auch den modernen Leser dünken mag, daß Aristoteles die φιλία (und dann natürlich auch das μῖσος) als βούλησις auffaßte, also beide Regungen dem λογιστικόν zuschrieb. Die Definition des φιλεῖν Rhet. II 1380 b 35 lautet nämlich: ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαί τινι ἃ οἴεται ἀγαθά, ἐκείνου ἕνεκα ἀλλὰ μὴ αὑτοῦ καὶ τὸ κατὰ δύναμιν πρακτικὸν εἶναι τούτων. Wenn das φιλεῖν ein βούλεσθαι, dann ist die φιλία offenbar ihrem Wesen nach eine βούλησις und nicht eine ἐπιθυμία. Es ist für meinen Zweck nicht erforderlich, nachzuweisen, daß auch den Freundschaftsabhandlungen der drei Ethiken dieselbe Wesensbestimmung der φιλία zugrunde liegt. Es findet sich zwar nirgends in ihnen eine formelle Definition der φιλία als βούλησίς τις, aber wer aufmerksam liest, wird überall vorausgesetzt finden, daß das βούλεσθαί τινι τἀγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα das Wesen der Freundschaft ausmacht. Ich zweifle daher nicht,

daß auch die Stellen in der Topik so gemeint sind und daß Aristoteles, als er noch bemüht war, die seelischen Vorgänge auf die drei Seelenteile aufzuteilen, die φιλία und dann natürlich auch das μῖσος keinem andern als dem λογιστικόν zuteilen konnte, weil nur dieses der βούλησις fähig ist. Jeder Mensch hat die βούλησις τῶν ἀγαθῶν für sich selbst; die φιλία hat ihr Wesen darin, dieselben ἀγαθά, die man für sich selbst will, für den Freund um seinetwillen zu wollen. Auch die Vergleichung des Zornes mit dem Haß Rhet. II 1382 a 2—15 bestätigt diese Auffassung. Was den Haß vom Zorn dieser Darlegung zufolge unterscheidet, das erklärt sich größtenteils aus der verschiedenen Natur der beiden Seelenteile, denen sie Aristoteles ursprünglich zugeteilt hatte: z. B. daß der Haß keinen persönlichen Beweggrund zu haben braucht, sondern ἐὰν ὑπολαμβάνωμεν εἶναι τοιόνδε μισοῦμεν (die ὑπόληψις ist im λογιστικόν), und daß sich der Haß nicht, wie der Zorn, nur gegen Einzelpersonen, sondern gegen ganze Menschenklassen richten kann, ferner daß, während der Zorn schnell verraucht, der Haß unheilbar ist (die durch λογισμός gestützten βουλήσεις sind natürlich dauerhafter als die flüchtigen Erregungen des θυμοειδές) und daß, während der Zürnende die Bestrafung dessen, der ihn gereizt hat, anschaulich wahrnehmen will, dem Hassenden auch nichtwahrnehmbare, nur im Gedanken erfaßbare Übel und Nöte des Gehaßten Befriedigung gewähren. Dies alles paßt vortrefflich zu der Lokalisierung des μῖσος im λογιστικόν. Eine Bestätigung derselben bringt schließlich noch Top. α 106 b 2 τῷ μὲν κατὰ τὴν διάνοιαν φιλεῖν τὸ μισεῖν ἐναντίον, τῷ δὲ κατὰ τὴν σωματικὴν ἐνέργειαν (dem Küssen) οὐδέν.

Zur Lehre von den Affekten in der frühthe aristotelischen Ethik liefert noch die Stelle Top. β 109 b 35 einen wertvollen Beitrag. Um die These zu widerlegen ὅτι φθονερὸς ὁ σπουδαῖος soll man auf die Definition des φθονερός, bezw. des φθόνος, zurückgreifen: εἰ γὰρ ὁ φθόνος ἐστὶ λύπη ἐπὶ φαινομένῃ εὐπραγίᾳ τῶν ἐπιεικῶν τινος, δῆλον ὅτι ὁ σπουδαῖος οὐ φθονερός· φαῦλος γὰρ ἂν εἴη. Ebenso soll man die These ὅτι ὁ νεμεσητικὸς φθονερός durch Definition beider, des φθονερός sowohl wie des νεμεσητικός, bekämpfen: οὕτω γὰρ καταφανὲς ἔσται, πότερον ἀληθὲς ἢ ψεῦδος τὸ ῥηθέν· οἷον εἰ φθονερὸς μὲν ὁ λυπούμενος ἐπὶ ταῖς τῶν ἀγαθῶν εὐπραγίαις, νεμεσητικὸς δ' ὁ λυπούμενος ἐπὶ ταῖς τῶν κακῶν εὐπραγίαις, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη φθονερὸς

ὁ νεμεσητικός. Die Affekte φθόνος und νέμεσις und die ihnen entsprechenden ἕξεις, die durch die Adjektive φθονερός und νεμεσητικός bezeichnet werden, spielen auch in Rhet. II und in den drei Ethiken eine Rolle, und zwar in Verbindung mit zwei weiteren Affekten, ἔλεος und ἐπιχαιρεκακία. Diese vier Affekte: ἔλεος, νέμεσις, φθόνος, ἐπιχαιρεκακία und die entsprechenden ἕξεις beziehen sich auf λύπη und ἡδονή über Glück und Unglück unserer Nebenmenschen. Nik. 1108 b 1 εἰσὶ δὲ περὶ λύπην καὶ ἡδονὴν τὰς ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν τοῖς πέλας γινομένας. Zwei der ἕξεις (nicht der πάθη) sind löblich und ziemen dem Tugendhaften, nämlich das ἐλεητικὸν und das νεμεσητικὸν εἶναι. Denn beide wurzeln in dem Wunsch, daß Glück und Unglück in der Welt gerecht und nach Würdigkeit verteilt sein möchten. Der ἐλεητικός empfindet Unlust über unverdientes Unglück seiner Nebenmenschen, der νεμεσητικός ärgert sich über unverdientes Glück. Dagegen sind die beiden andern ἕξεις, φθονερία und ἐπιχαιρεκακία, tadelnswert, weil beider Gefühle bei Glück und Unglück ihrer Nebenmenschen sich nicht nach der Würdigkeit und Gerechtigkeit richten, sondern der φθονερός über das verdiente Glück der Guten sich ärgert und der ἐπιχαιρέκακος über das unverdiente Unglück der Guten sich freut. Vier derartige πάθη ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν τοῖς πέλας wurden ursprünglich nur berücksichtigt; denn nur vier haben Namen. Aber es war einleuchtend, daß sich aus der Kombination von Freude und Trauer mit den vier möglichen Anlässen dazu, verdientem und unverdientem Glück oder Unglück, acht πάθη ergaben. Dies hat Aristoteles Rhet. 1386 b 25 ff. insoweit berücksichtigt, daß er zu ἔλεος und νέμεσις, den beiden benannten πάθη des χρηστὸν ἦθος, noch zwei weitere unbenannte desselben Ethos, als aus jenen folgend, hinzufügte: φανερὸν δ' ὅτι ἀκολουθήσει καὶ τὰ ἐναντία πάθη τούτοις· ὁ μὲν γὰρ λυπούμενος ἐπὶ τοῖς ἀναξίως κακοπραγοῦσιν (d. i. der ἐλεητικός) ἡσθήσεται ἢ ἄλυπος ἔσται ἐπὶ τοῖς ἐναντίως (d. i. ἀξίως) κακοπραγοῦσιν. — ὡς δ' αὔτως (scil. ἡσθήσεται) καὶ ἐπὶ τοῖς εὖ πράττουσι κατ' ἀξίαν. Das erste dieser Gefühle ist die Kehrseite der νέμεσις: aber den Ausdruck scheint Aristoteles hier noch nicht auf sie auszudehnen. Das zweite ist als Mitfreude die Kehrseite des Mitleids. Es müßten nun strenggenommen auch noch die Kehrseiten des φθόνος und der ἐπιχαιρεκακία hinzugefügt werden: die Trauer über verdientes Unglück und die Freude über unverdientes Glück des Nebenmenschen.

Aber von denen ist in der Rhetorikstelle keine Rede — begreiflicherweise, da diese Gefühle im Menschenleben keine nennenswerte Rolle spielen. Aber betonen müssen wir, daß Aristoteles auch zwischen φθονερία und ἐπιχαιρεκακία wie zwischen den vier löblichen Gefühlen, bezw. ἕξεις, einen notwendigen inneren Zusammenhang annimmt: ὁ γὰρ αὐτός ἐστιν ἐπιχαιρέκακος καὶ φθονερός· ἐφ' ᾧ γάρ τις λυπεῖται γιγνομένῳ καὶ ὑπάρχοντι (nämlich der φθονερός über die verdienten εὐπραγίαι der Guten), ἀναγκαῖον τοῦτον ἐπὶ τῇ στερήσει καὶ τῇ φθορᾷ τῇ τούτου χαίρειν. Diese Stelle zeigt, daß Aristoteles, als er die Rhetorik schrieb, noch gar nicht daran dachte, so wie er es in den drei Ethiken tut, die Μεσότης-Lehre auf diese πάθη anzuwenden. Denn die Identifikation des φθονερός und des ἐπιχαιρέκακος, die in den Ethiken die zur νέμεσις als ὑπερβολή und ἔλλειψις gehörigen Extreme vorstellen sollen, führt ja diesen Gedanken ad absurdum. Es war eine schwierige Aufgabe, die Aristoteles zu lösen unternahm, als er, um den Μεσότης-Gedanken für alle ethischen Werte durchzuführen, ihn auch auf diese nur durch zwei und vier teilbare Begriffsgruppe ausdehnte. Die Glieder der dreigliedrigen Syzygie μεσότης, ὑπερβολή, ἔλλειψις durften, wenn diese einleuchten sollte, sich nur dem Grade der ἡδονή und λύπη nach unterscheiden, der Gegenstand der ἡδονή und λύπη mußte in allen dreien derselbe sein. Als solch einheitlicher Gegenstand konnte nur die Zusammenfassung aller glücklichen und unglücklichen Erlebnisse unserer Nebenmenschen angesehen werden. Das Verhalten des χρηστὸν ἦθος in allen vier ihm ziemenden Gefühlen, νέμεσις, ἔλεος, Freude über verdientes, Ärger über unverdientes Glück der Nebenmenschen, mußte zur Einheit zusammengefaßt, wenn auch der Name νέμεσις für diese Einheit nicht mehr paßte, die μεσότης bilden. Was diese Gruppe von Gefühlen zu einer Einheit machte, das war gewiß nicht ein μέσον πρὸς ἡμᾶς zwischen ὑπερβολή und ἔλλειψις, sondern der Gesichtspunkt der Gerechtigkeit und Würdigkeit, der die Gefühle des χρηστὸν ἦθος in allen vier möglichen Fällen bestimmt und sie auf unverdientes Glück wie Unglück mit Ärger, auf verdientes mit Freude antworten läßt. Als ἀκρότητες (ὑπερβολή und ἔλλειψις) zu dieser μεσότης sollten nun φθονερία und ἐπιχαιρεκακία gelten, die aber dazu ganz ungeeignet waren. Denn 1. waren sie nach der treffenden Bemerkung der Rhetorik nur

verschiedene Seiten eines und desselben Ethos, d. h. einer und derselben ethischen ἕξις: ὁ γὰρ αὐτός ἐστιν ἐπιχαιρέκακος καὶ φθονερός; und 2. ging, wenn man sie gleichwohl als ὑπερβολή und ἔλλειψις zu jener vierfältigen μεσότης stellte, die Einheit des Gefühlsgebietes verloren, auf die sich μεσότης, ὑπερβολή und ἔλλειψις beziehen sollten. Denn während es die μεσότης mit Freude sowohl wie mit Ärger, mit Glück sowohl wie mit Unglück und mit verdientem sowohl wie mit unverdientem zu tun hatte, war der φθόνος nur Ärger auf Glück des Nebenmenschen bezogen und die ἐπιχαιρεκακία nur Freude auf Unglück des Nebenmenschen bezogen. Man konnte allerdings die Begriffe φθόνος und ἐπιχαιρεκακία erweitern, wie es schon in der Rhetorik geschieht, indem man den φθόνος auf das Glück und die ἐπιχαιρεκακία auf das Unglück aller ἴσοι καὶ ὅμοιοι, also der Unwürdigen nicht minder als der Würdigen, sich beziehen ließ. Aber die erforderliche Gleichheit des Gegenstandes für alle drei Glieder wurde auch dadurch noch nicht erreicht, weil der φθόνος immer λύπη hervorrief, die ἐπιχαιρεκακία immer χαρά, die μεσότης dagegen beide Gefühle, jedes zu seiner Zeit. Wenn man in der μεσότης nur νέμεσις und ἔλεος vereinigt dachte und das dritte und vierte in der Rhetorik als zugehörig erwiesene Gefühl, die Mitfreude mit dem würdigen Glücklichen und die Freude über verdientes Unglück ignorierte, dann konnte die φθονερία der ἕξις des νεμεσητικός = ἐλεητικός gegenüber als ὑπερβολή auf dem Gebiet des λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν τοῖς πέλας erscheinen. Der νεμεσητικός — ἐλεητικός betrübte sich nur über unverdientes Glück (und unverdientes Unglück), der φθονερός über *alles* Glück seiner Nebenmenschen ohne Unterschied; und das ging doch entschieden zu weit und wäre eine ὑπερβολὴ τοῦ λυπεῖσθαι. Nun hätte entsprechend dem ἐπιχαιρέκακος eine ἔλλειψις in derselben Beziehung nachgewiesen werden müssen, in welcher der φθονερός die ὑπερβολή darstellte, nämlich im λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν τοῖς πέλας. Aber das stimmte nicht zum Begriff des ἐπιχαιρέκακος. Er ist nicht der, welcher zu wenig λύπη empfindet, sondern der, welcher sich *freut*, wenn es seinen Nebenmenschen, gleichviel ob verdienter- oder unverdientermaßen, schlecht ergeht. Aber selbst wenn man im Widerspruch mit der natürlichen Auffassung die Freude als eine gesteigerte ἔλλειψις der Trauer auffassen wollte, so würde diese doch nur die ἀναξίως κακῶς

πράττοντες betreffen, für deren Unglück er die von der Tugend vorgeschriebene Trauer in so unzureichendem Grade (mit ἔλλειψις) aufbringt, daß er sich sogar darüber freut. In betreff der ἀξίως κακοπραγοῦντες ist seine Freude keine ἔλλειψις von Trauer, weil sie ja von dem ἐλεητικός geteilt wird. Also kommt nur heraus, daß dem ἔλεος gegenüber die φθονερία eine ὑπερβολή τοῦ λυπεῖσθαι und der νέμεσις gegenüber die ἐπιχαιρεκακία eine ἔλλειψις τοῦ λυπεῖσθαι ist, die sogar ins ἥδεσθαι umschlägt. Eine Einheitlichkeit des Gegenstandes der Syzygie in allen drei Gliedern ist also nicht erreicht. Wenn man, der Rhetorik folgend, wie ἔλεος und νέμεσις zu einem einheitlichen χρηστὸν ἦθος, entsprechend auch φθονερία und ἐπιχαιρεκακία zu einem einheitlichen φαῦλον ἦθος vereinigt, dann ist die Dreiheit der Begriffe, die zu einer solchen Syzygie gehört, zerstört und das χρηστὸν ἦθος fühlt genau soviel Freude und Trauer wie das κακὸν ἦθος. Die Theorie von der μεσότης und den zu ihr gehörigen Extremen ließ sich also hier nicht anwenden. Dennoch hat sie Aristoteles nicht nur in der Gr. Ethik 1192 b 18—29 eingeführt, sondern auch in den beiden späteren Ethiken mit Änderungen, die die Sache nicht besser machen, festgehalten: quandoque bonus dormitat Homerus. In der Gr. Ethik ist der νεμεσητικός ein λυπητικὸς ἐπὶ ἀγαθοῖς ἃ τυγχάνει ὑπάρχοντα ἀναξίῳ ὄντι und derselbe ist auch λυπητικός, ἄν τινα ἴδῃ κακῶς πράττοντα ἀνάξιον ὄντα. Die μεσότης wird also durch einen doppelten λυπητικός gebildet. Die ὑπερβολή zu ihr bildet der φθονερός, der hier auch als ein doppelter λυπητικός aufgefaßt wird, der ἁπλῶς, ἄν τε ἄξιός τις ᾖ ἄν τε μή, τοῦ εὖ πράττειν, λυπήσεται. Es wird nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber gemeint ist, daß bei ihm eine ὑπερβολή τοῦ λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς πέλας εὖ πράττουσιν vorhanden ist, also an der νέμεσις als der richtigen Mitte, nicht am ἔλεος gemessen. Die ἔλλειψις soll durch den ἐπιχαιρέκακος verkörpert sein, der ὁμοίως τούτῳ ἡσθήσεται κακῶς πράττοντι καὶ τῷ ἀξίῳ καὶ τῷ ἀναξίῳ. Das ist also eigentlich eine ὑπερβολή der Freude, von der und von deren richtigem Mittelmaß bei der μεσότης gar nicht gehandelt worden war. Man muß also, wie oben gezeigt, gewaltsam die ὑπερβολή der Freude über fremdes Unglück in eine ἔλλειψις der Trauer darüber umdeuten, damit überhaupt die ἐπιχαιρεκακία eine ἔλλειψις vorstellen kann. Wenn man zugibt, daß ὑπερβολή der Freude mit ἔλλειψις der λύπη identisch ist und umgekehrt, dann kann

man vielleicht sagen, die φθονερία ist ὑπερβολὴ τῆς λύπης und ἔλλειψις τῆς χαρᾶς und die ἐπιχαιρεκακία ὑπερβολὴ τῆς χαρᾶς und ἔλλειψις τῆς λύπης, die μεσότης dagegen hat bei keinem der beiden Gefühle weder ὑπερβολή noch ἔλλειψις. Aber um diesen Gedanken durchzuführen, hätte Aristoteles die μεσότης nicht durch einen doppelten λυπητικός (νεμεσητικός + ἐλεητικός), sondern durch ein Ethos vertreten lassen müssen, das ebensoviel Disposition zur Freude wie zur Trauer über Erlebnisse der Nebenmenschen in sich trägt. Wenn er z. B. gesagt hätte: ‚der νεμεσητικός, der über das Glück des Unwürdigen trauert, der freut sich auch über das Glück des Würdigen', dann wäre dieses Ethos wirklich als die richtige Mitte zwischen φθονερία und ἐπιχαιρεκακία erschienen. Was den Aristoteles hieran hinderte, war der Umstand, daß in seiner früheren Lehre, wie man aus der Rhetorik sieht, neben der νέμεσις der ἔλεος als mit ihr nächstverwandter benannter Affekt geführt worden war, während die Freude über das Glück des Würdigen nicht als besondere Affektart eingeführt und benannt worden war. Auch konnte der Name νέμεσις nicht auf die Freude am Glück des Würdigen ausgedehnt werden, weil er in der Volkssprache eine λύπη bedeutete und dadurch eher dem ἔλεος verwandt war. Aber auch wenn Aristoteles in der μεσότης zur νέμεσις statt des ἔλεος die Freude am Glück des Würdigen oder am Unglück des Unglückswürdigen, was auch möglich war, hinzugefügt hätte, so wäre damit doch nicht wirklich, sondern nur dem Scheine nach die Μεσότης-Lehre für diese Gefühle begründet gewesen. Denn ὑπερβολή und ἔλλειψις bei der φθονερία und bei der ἐπιχαιρεκακία gegenüber der μεσότης wäre ja nur dadurch erschlichen gewesen, daß die μεσότης nicht vollständig, d. h. vierfältig, in ihrer Beziehung zu allen vier möglichen Fällen von συμβαίνοντα τοῖς πέλας, dargestellt war, sondern nur zwiefältig. Sobald ihre vier Fälle vereinigt waren, mußte sich sofort zeigen, daß die vier Gefühle des ψεκτὸν ἦθος ebenfalls vereinigt werden müßten und ὑπερβολή und ἔλλειψις einerseits und μεσότης andererseits unmöglich der Grund sein konnten, um deswillen einige dieser Gefühle tadelnswert und andere löblich waren.

In der Eudemischen Ethik handeln zwei Stellen über diesen Gegenstand, die beide verderbt sind, aber doch soweit verständlich, daß man ihre Nichtübereinstimmung erkennt. Die

Hauptstelle 1233 b 18—26 will ich ganz hersetzen, weil der Text in Ordnung gebracht werden muß:

οἷον ὁ φθονερὸς καὶ ἐπιχαιρέκακος· καθ' ἃ[1] γὰρ ⟨αἱ⟩[2] ἕξεις λέγονται ὁ μὲν φθόνος τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς κατ' ἀξίαν εὖ πράττουσιν ἐστίν, τὸ δὲ τοῦ ἐπιχαιρεκάκου πάθος [ἐπὶ τὸ][3] αὐτὸ ἀνώνυμον, ἀλλ' ὁ ἔχων δῆλος ⟨ἐστιν ὠνομασμένος⟩[4] ἐπὶ τῷ[5] χαίρειν ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν κακοπραγίαις· μέσος δὲ τούτων ὁ νεμεσητικὸς καὶ ὃ ἐκάλουν οἱ ἀρχαῖοι τὴν νέμεσιν, τὸ λυπεῖσθαι μὲν ἐπὶ ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν κακοπραγίαις καὶ εὐπραγίαις, χαίρειν δ' ἐπὶ ταῖς ἀξίαις· διὸ καὶ θεὸν οἴονται εἶναι τὴν Νέμεσιν.

Ich meine, über den Sinn und Gedankengang dieses Abschnitts kann man nicht im unklaren bleiben, trotz des verderbten Textes. Folgende Unterschiede gegenüber der eben behandelten Stelle der Gr. Ethik fallen auf. Erstens, daß Aristoteles die ἕξεις nur durch die Adjektive φθονερός und ἐπιχαιρέκακος bezeichnet, während die Gr. Ethik das Substantiv φθονερία gebraucht. Zweitens, daß er treffend hervorhebt, daß das πάθος, das der ἐπιχαιρεκακία in demselben Sinne entspricht, wie der φθόνος der φθονερία, namenlos ist. Ἐπιχαιρεκακία ist die ἕξις desjenigen, der ἐπιχαιρέκακος heißt, nicht das πάθος, zu dem er habituell neigt. Drittens, daß der φθονερός sowohl wie der ἐπιχαιρέκακος auf das verdiente Glück, bezw. das unverdiente Unglück beschränkt werden, was durch Top. β 109 b 36 ὁ φθόνος ἐστὶ λύπη ἐπὶ φαινομένῃ εὐπραγίᾳ τῶν ἐπιεικῶν τινος als das Ursprüngliche erwiesen wird, von dem die Rhetorik schon abwich, indem sie die ἴσοι καὶ ὅμοιοι an die Stelle der Glück verdienenden, bezw. Unglück nicht verdienenden setzte, und von dem auch die Gr. Ethik abwich, indem sie den Ärger des Neidischen und die Freude des Schadenfrohen auf Würdige und Unwürdige des Glücks, bezw. des Unglücks sich erstrecken ließ. Viertens, daß die νέμεσις genannte μεσότης jetzt alle vier dem χρηστὸν ἦθος angemessenen Regungen, die ausdrücklich aufgezählt werden, umfaßt: ὃ ἐκάλουν οἱ ἀρχαῖοι νέμεσιν, τὸ λυπεῖσθαι μὲν ἐπὶ ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν κακοπραγίαις, καὶ εὐπραγίαις, χαίρειν δὲ ταῖς ἀξίαις. Diese Erläuterung der νέμεσις geht über die Rhetorikstelle 1386 b

[1] ἃς libri, sed ἃ necessarium est, quia ad πάθη refertur (scil. φθόνον et ἀνώνυμον) καθ' ἃ ⟨αἱ⟩ ἕξεις (scil. φθονερός et ἐπιχαιρέκακος) λέγονται.
[2] αἱ supplevi. [3] ἐπὶ τὸ delevi ex sequente versu illatum.
[4] ἐστιν ὠνομασμένος aut λεγόμενος aut εἰρημένος supplendum.
[5] τῷ scripsi, τὸ libri.

φανερὸν δ' ὅτι ἀκολουθήσει καὶ τὰ ἐναντία πάθη τούτοις usw. insofern weit hinaus, als sie alle vier πάθη unter dem Namen νέμεσις zusammenfaßt und sogar kühn behauptet, was sicher unrichtig ist, die ἀρχαῖοι hätten unter νέμεσις alle vier verstanden. Der Ausdruck τὰ ἐναντία πάθη (entgegengesetzt nämlich der νέμεσις und dem ἔλεος) in der Rhetorikstelle zeigt deutlich, daß Aristoteles damals gar nicht daran dachte, die νέμεσις das Mitleid und die beiden andern ἀκολουθοῦντα πάθη mitumfassen und in sich schließen zu lassen. Der Name des ἔλεος als eines besonderen, von der νέμεσις verschiedenen πάθος war allerdings schon in der Gr. Ethik verschwunden und von der νέμεσις aufgesogen, weil man für die Syzygie nur drei, nicht vier Begriffe brauchen konnte, und auch in der Eudemischen und Nikomachischen Ethik wird der ἔλεος in diesem Zusammenhang nicht mehr genannt. Seit der Gr. Ethik ist er mit der νέμεσις zur Einheit verschmolzen, während die Rhetorik 1386 b 9 beide noch deutlich trennt, wenn sie auch ihre Zugehörigkeit zu demselben Ethos behauptet: ἀντίκειται δὲ τῷ ἐλεεῖν μάλιστα μὲν ὃ καλοῦσι νεμεσᾶν· τῷ γὰρ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις κακοπραγίαις ἀντικείμενόν ἐστι τρόπον τινὰ καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἤθους τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις εὐπραγίαις. Der ἔλεος wird in der Rhetorik zuerst behandelt und dann erst mit obigen Worten die νέμεσις als sein Gegenstück an ihn angeschlossen. In der Gr. Ethik 1192 b 22 gehören die Worte καὶ ὁ αὐτός γε πάλιν οὗτος (scil. ὁ νεμεσητικός) λυπήσεται, ἄν τινα ἴδῃ κακῶς πράττοντα ἀνάξιον ὄντα, die der Sache nach den ἔλεος schildern, zur Schilderung der νέμεσις, wie besonders die folgenden abschließenden Worte zeigen: ἡ μὲν οὖν νέμεσις καὶ ὁ νεμεσητικὸς ἴσως τοιοῦτος. Jetzt aber, Eud. 1233 b 23, wird der Name νέμεσις noch weiter ausgedehnt, so daß er auch die Freude an verdientem Glück und an verdientem Unglück mit umfaßt; und während die Gr. Ethik sich noch bewußt war, daß die νέμεσις in erster Linie doch auf unverdientes Glück sich bezieht und erst sekundär auch auf unverdientes Unglück, ist in der Eudemischen Stelle die Reihenfolge umgekehrt: τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν κακοπραγίαις, also das Mitleid, steht voran. So frei kann Aristoteles mit dem Wort νέμεσις noch nicht geschaltet haben, als er zuerst die νέμεσις als μεσότης zwischen φθονερία und ἐπιχαιρεκακία zu erweisen suchte, sondern die Eudemische Fassung ist ein Versuch, die der Gr. Ethik zu verbessern.

Daß die μεσότης jetzt alle vier löblichen Gefühle ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν τοῖς πέλας umfassen sollte, war folgerichtiger, als nur die beiden λῦπαι in sie einzuschließen, und schon Rhet. 1386 b 25 ff. war es vorbereitet. Daß andererseits φθόνος und ἐπιχαιρεκακία auf verdientes Glück, bezw. unverdientes Unglück beschränkt werden, während sie in der Rhetorik und Gr. Ethik auf jegliches Glück, bezw. Unglück der ἴσοι καὶ ὅμοιοι sich beziehen, geht aus der Absicht hervor, den Gegensatz dieser beiden ἕξεις zu der μεσότης zu verschärfen, da sie nun nicht bloß als gleichgültig gegen Würdigkeit und Gerechtigkeit, sondern als Feinde derselben erscheinen. Aber der Gesichtspunkt der ὑπερβολή und ἔλλειψις ist ganz aufgegeben. Die μεσότης, die bald Freude, bald Trauer fühlt, jene, wenn die Würdigkeit gewahrt, diese, wenn gegen sie verstoßen wird, sieht zwei Gegensätze nach zwei entgegengesetzten Seiten sich gegenüber, von denen der eine ihrer freudigen, der andere ihrer traurigen Seite sich entgegenstellt. Ich will damit zeigen, daß die Eudemische Fassung als ein Verbesserungsversuch der Stelle der Gr. Ethik aufgefaßt werden kann, obgleich dieser Versuch mißlingen mußte, weil es eine unlösbare Aufgabe war, die νέμεσις als μεσότης zwischen φθονερία und ἐπιχαιρεκακία zu erweisen.

Es ist merkwürdig, daß sich an anderer Stelle der Eudemischen Ethik 1221 a 38 ff., d. h. in der erstmaligen allgemeinen Darstellung der μεσότητες im Anschluß an die sogen. ὑπογραφή, ein anderer stark abweichender Lösungsversuch des Problems findet. Schon in der ὑπογραφή selbst, d. h. in der Tabelle der Syzygien, ist der νέμεσις zwar der φθόνος zugeordnet, aber nicht die ἐπιχαιρεκακία, sondern statt ihrer ein ἀνώνυμον. Da an der erstbesprochenen Eudemischen Stelle das der ἐπιχαιρεκακία entsprechende πάθος ἀνώνυμον genannt wird, so meint man zunächst, es handle sich um dasselbe, aber die spezielle Ausführung zu dieser Stelle der Tabelle a 38 ff. belehrt uns besser. Denn sie lautet: φθονερὸς δὲ τῷ λυπεῖσθαι ἐπὶ πλείοσιν εὐπραγίαις ἢ δεῖ· καὶ γὰρ οἱ ἄξιοι εὖ πράττειν λυποῦσι τοὺς φθονεροὺς εὖ πράττοντες· ὁ δ' ἐναντίος ἀνωνυμώτερος, ἔστι δ' ὁ ὑπερβάλλων ἐπὶ τὸ[1] μὴ λυπεῖσθαι μηδ' ἐπὶ τοῖς ἀναξίως[2] εὖ πράττουσιν, ἀλλ' εὐχερὴς ὥσπερ οἱ γαστρίμαργοι πρὸς τροφήν, ὁ δὲ δυσχερὴς κατὰ τὸν φθόνον ἐστίν.

---

[1] τὸ scripsi, τῷ libri. [2] ἀναξίως Spengel, ἀναξίοις libri.

Die μεσότης wird hier nicht erläutert, sondern, wie überhaupt in dieser ganzen der Tabelle folgenden Erläuterung, nur die beiden schädlichen Extreme, ὑπερβολή und ἔλλειψις. Die ὑπερβολή bildet, wie immer in dieser Syzygie, der φθονερός, der ganz wie in der Gr. Ethik als ein Mensch aufgefaßt wird, der sich nicht nur, wie der νεμεσητικός, über unverdientes, sondern auch über wohlverdientes Glück seiner Nebenmenschen ärgert. Insofern ärgert er sich also ἐπὶ πλείοσιν εὐπραγίαις ἢ δεῖ und stellt die ὑπερβολή des λυπεῖσθαι ἐπὶ εὐπραγίαις dar. Der anonyme Vertreter der ἔλλειψις aber ist nicht, wie an allen übrigen Stellen, der ἐπιχαιρέκακος und auch nicht deswegen namenlos, weil das der ἐπιχαιρεκακία entsprechende πάθος namenlos ist, sondern er ist derjenige, der sogar über das unverdiente Glück seiner Nebenmenschen sich nicht ärgert. Es ist klar, daß diese Fassung der Νέμεσις-Syzygie von allen den logischen Bedenken frei ist, die wir gegen die beiden andern bisher besprochenen geltend gemacht haben. Da hier offenbar als μεσότης die echte νέμεσις, d. h. die λύπη ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὐπραγοῦσιν, gedacht ist, so ist die Forderung erfüllt, daß in allen drei Gliedern das abzustufende Gefühl ein und dasselbe sein muß. Es ist der Ärger über das Glück der Nebenmenschen, der bei dem φθονερός im Übermaß vorhanden ist, bei dem νεμεσητικός nur da, wo er berechtigt ist, bei dem ἀνεμέσητος (sit venia verbo!) auch da nicht. Da ist logisch alles in Ordnung, aber die unlösbare Aufgabe, den φθονερός, νεμεσητικός und ἐπιχαιρέκακος in das Schema ὑπερβολή, μεσότης, ἔλλειψις hineinzupressen, ist ungelöst geblieben. Denn der dritte Begriff ist eben ein anderer geworden. Um zu dieser Syzygie zu gelangen, mußte der Philosoph eingesehen haben, daß der ἐπιχαιρέκακος sich nicht als ἔλλειψις in die Syzygie hineinzwängen ließ. Denn daß der Versuch, die drei Begriffe φθονερός, νεμεσητικός, ἐπιχαιρέκακος zu einer Syzygie zu verbinden, das Ursprüngliche sein muß, ist einleuchtend, weil der ἐπιχαιρέκακος schon in der Rhetorik mit diesen Begriffen und dem des ἐλεητικός zu einer innerlich zusammengehörigen Gruppe verbunden ist; während jener ἀνεμέσητος, wie schon seine Namenlosigkeit zeigt, erst ad hoc erfunden ist, um die Theorie durchzuführen. Die Gr. Ethik ist also früher als die Eudemische Ethik. Aus ihr ist der Gedanke übernommen, daß der φθονερός ἐπὶ πλείοσιν ἢ δεῖ εὐπραγίαις λυπεῖται, der auf der Auffassung be-

ruht, daß er sich auch am unverdienten Glück ärgert, allerdings nach der Rhetorik nur bei seinesgleichen. Wie sollen wir uns nun erklären, daß wir an der andern Stelle der Eud. Ethik eine andere Lösung des Problems finden, die den ἐπιχαιρέκακος nicht durch den ἀνεμέσητος ersetzt? Ich denke, das dritte Buch, in dem sie sich findet, mag ja durch einige Zeit von dem zweiten getrennt gewesen sein, so daß Aristoteles seinen Sinn geändert haben und zu der alten Begriffstriade zurückgekehrt sein konnte. Da wir es nur mit Vorlesungsabschriften, nicht mit einem von Aristoteles für die Herausgabe fertig gemachten Werke zu tun haben, so konnte die Diskrepanz der beiden Stellen unausgeglichen fortdauern. Jedenfalls aber galten dem Herausgeber (Endemos oder wer es sonst war) das zweite und dritte Buch als Bestandteile eines und desselben Vorlesungskurses, und das dritte Buch war also sicher später als das zweite, das es inhaltlich fortsetzt. Es dürfte daher der Widerspruch der beiden Stellen aus einem innerlichen Schwanken des Aristoteles bezüglich dieser Syzygie zur Entstehungszeit der Eudemischen Ethik zu erklären sein. Was er in der Gr. Ethik über diese Syzygie gesagt hatte, konnte ihm nicht genügen. Durch das vergebliche Bemühen, zu einer besseren Fassung und Begründung derselben zu gelangen, ließ er sich anfänglich (im zweiten Buch) verleiten, sie in der bisherigen Form aufzugeben und durch Austauschung des Begriffs ἐπιχαιρεκακία gegen einen andern umzugestalten. Aber diese neue Fassung befriedigte ihn auch nicht auf die Dauer, wahrscheinlich weil der ἔλεος, den er für ebenso löblich wie die νέμεσις von jeher hielt und den diese in der neuen Fassung nicht mehr in sich einschloß, nun gar nicht mehr zu seinem Rechte kam, und auch weil die ἐπιχαιρεκακία als dem φθόνος nächstverwandter Fehler Berücksichtigung verlangte. Die einzig richtige Lösung, daß nämlich φθόνος und ἐπιχαιρεκακία nicht von entgegengesetzten Seiten, sondern von derselben Seite her der νέμεσις und dem ἔλεος nebst den beiden andern zu ihnen gehörigen πάθη entgegengesetzt sind, konnte er nicht annehmen, weil sie gegen das Grundprinzip seiner Tugendlehre verstieß. So kehrte er zu der alten Syzygie zurück, indem er nun die μεσότης alle vier löblichen Gefühle umfassen ließ und ihr die φθονερία als Gegensatz nach der traurigen Seite und die ἐπιχαιρεκακία als Gegensatz

nach der freudigen Seite zuordnete. Gegensätze der μεσότης nach zwei entgegengesetzten Richtungen waren so allerdings gewonnen, aber nur scheinbar zu der ganzen μεσότης, in Wirklichkeit nur zu je einem Teilbestandteil derselben, die ja jetzt vierfältig geworden war. Von ὑπερβολή und ἔλλειψις hat Aristoteles an dieser Stelle wohlweislich nicht gesprochen. Es genügte ihm, daß der νεμεσητικός mit seiner teils freudigen, teils traurigen Disposition in gewissem Sinne die Mitte zu bilden schien zwischen dem nur zu Trauer über εὐπραγίαι geneigten φθονερός und dem nur zur Freude über κακοπραγίαι geneigten ἐπιχαιρέκακος. Daß dies die spätere Entscheidung des Philosophen ist, wird auch dadurch bestätigt, daß er in der Nikomachischen Ethik im wesentlichen an ihr festgehalten hat. Die Nik. Stelle 1108 b 1 lautet nämlich so: νέμεσις δὲ μεσότης φθόνου (sollte richtiger heißen φθονερίας) καὶ ἐπιχαιρεκακίας, εἰσὶ δὲ περὶ λύπην καὶ ἡδονὴν τὰς ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν τοῖς πέλας γινομένας· ὁ μὲν γὰρ νεμεσητικὸς λυπεῖται ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὖ πράττουσιν, ὁ δὲ φθονερὸς ὑπερβάλλων τοῦτον ἐπὶ πᾶσιν λυπεῖται· (καὶ ὁ μὲν νεμεσητικὸς ἐπὶ τοῖς ἀναξίως κακῶς πράττουσιν λυπεῖται)[1] ὁ δ' ἐπιχαιρέκακος τοσοῦτον ἐλλείπει τοῦ λυπεῖσθαι, ὥστε καὶ χαίρειν. Wenn die Ergänzung von Sauppe richtig ist (mir scheint sie zwingende Überzeugungskraft zu besitzen), so ist hier die μεσότης, wie in der Gr. Ethik, zwiefältig, d. h. νέμεσις und ἔλεος umfassend, der φθονερός ebenfalls zwiefältig (denn dadurch überbietet er die νέμεσις im engeren Sinn, daß er sich nicht nur über die unverdient Glücklichen, sondern über alle ärgert: ἐπὶ πλείοσιν ἢ δεῖ εὐπραγίαις λυπεῖται); beim ἐπιχαιρέκακος dagegen ist keine solche Zwiefältigkeit vorhanden; er wird hier offenbar nur als der Mann aufgefaßt, der sich über unverdientes Unglück der Guten freut. Denn nur bezüglich dieser kann man bei ihm von einer ἔλλειψις τοῦ λυπεῖσθαι sprechen, auch da nur sehr gewaltsam, da ein noch so großer Mangel an λυπεῖσθαι immer noch keine positive Freude ergibt. Aber ein Mangel an Folgerichtigkeit ist es, daß der φθονερός zwar zwiefältig ist, wie in der Gr. Ethik, der ἐπιχαιρέκακος dagegen nicht; ferner ist die μεσότης nur als zwiefältig dargestellt; wäre sie in ihrer wahren vierfältigen Natur dargestellt, so würde der Beweis für ὑπερβολή des φθονερός hinfällig. Man würde dann sehen, daß der φθονερός seine ὑπερ-

---

[1] καὶ ὁ μὲν — λυπεῖται suppl. Sauppius.

βολή τοῦ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς εὐπραγίαις dadurch wieder einbüßt, daß er sich über die unverdienten κακοπραγίαι nicht ärgert und, wenn er mit dem ἐπιχαιρέκακος identisch ist, sogar freut. Die ὑπερβολή und ἔλλειψις beziehen sich nicht auf die ganze, einheitlich gedachte μεσότης, sondern nur auf die beiden in ihr enthaltenen Bestandteile einzeln. Die φθονερία ist ὑπερβολή nur gegenüber dem ἐλεητικὸν und die ἐπιχαιρεκακία ist ἔλλειψις nur gegenüber dem eigentlichen νεμεσητικόν im engeren Sinne. So endet also das Bemühen des Aristoteles, an dieser Syzygie seine Lehre von der richtigen Mitte und den beiden schädlichen Extremen zu bewähren, wie in den früheren, so auch in seinem letzten und reifsten ethischen Werk mit einem Mißerfolg.

Der positive Wert dieser Untersuchung für uns liegt aber darin, daß sie von neuem die Reihenfolge Gr. Ethik, Eudemische Ethik, Nikomachische Ethik bestätigt und außerdem die Priorität der Rhetorik, wenigstens ihres zweiten Buches, vor allen drei Ethiken bewiesen hat. Als Aristoteles dieses schrieb, hatte er die μεσότης noch nicht zum Grundprinzip seiner Tugendlehre gemacht. Für die durch die Topik uns erschlossene Frühzeit der aristotelischen Ethik, die der Rhetorik noch vorausliegen muß, kann also bestimmt die Μεσότης-Lehre nicht angenommen werden. In der Topikstelle β 109 b 33, die uns zu unserem Exkurs über die Νέμεσις-Syzygie veranlaßte, kommen nur zwei der zu ihr gehörigen ἕξεις vor, der φθονερός und der νεμεσητικός. Schon damals kam es dem Aristoteles darauf an, den Unterschied dieser beiden Begriffe, die leicht miteinander verwechselt werden können, klarzustellen. Die Definitionen zeigen eine kleine, aber nicht ganz bedeutungslose Abweichung gegenüber denen der Rhetorik und der Ethiken. Der φθόνος ist λύπη ἐπὶ φαινομένῃ εὐπραγίᾳ τῶν ἐπιεικῶν τινος, der φθονερός ist dementsprechend ὁ λυπούμενος ἐπὶ ταῖς τῶν ἀγαθῶν εὐπραγίαις und der νεμεσητικός der λυπούμενος ἐπὶ ταῖς τῶν κακῶν εὐπραγίαις. Also während später auf die Würdigkeit oder Nichtwürdigkeit der vom Glück oder Unglück Betroffenen die Verschiedenheit der Gefühle begründet wird, ist hier ausschlaggebend, ob sie sittlich gut (ἐπιεικεῖς, ἀγαθοί) oder sittlich schlecht (κακοί) sind. Das Mißliche dieser Formulierung liegt darin, daß sie nicht alle möglichen Fälle umfaßt, außer wenn man mit den Stoikern annimmt, daß es keine Zwischenstufe zwischen den voll-

kommen guten und tugendhaften und den schlechten Menschen gibt. Das kann aber die Ansicht des Aristoteles auch in seiner Frühzeit nicht gewesen sein. Dagegen kann die spätere Unterscheidung zwischen denen, die des Glücks oder Unglücks, das sie betrifft, würdig sind, und denen, die desselben nicht würdig sind, auf alle vorkommenden Fälle angewendet werden. Insofern ist die spätere, zuerst in der Rhetorik sich findende Formulierung eine entschiedene Verbesserung. Auch tritt in ihr der Grund, der die ἕξις des νεμεσητικός in allen ihren vier Bestandteilen löblich macht, nämlich daß er sich immer nach der ἀξία und somit nach der Gerechtigkeit richtet, deutlicher hervor. Es leuchtet nicht ein, daß man dem Tugendhaften nur Glück, dem Schlechten nur Unglück gönnen soll, aber daß man jedem das gönnen soll, was er verdient, leuchtet unmittelbar ein. — Weiter erhebt sich die Frage, ob Aristoteles zur Zeit der Topik die νέμεσις als eine Tugend ansah oder nur als eine παθητικὴ μεσότης ohne προαίρεσις. Auch in der Topik wird ja schon zur Tugend προαίρεσις erfordert, wie man aus ζ 145 b 35 δίκαιος γὰρ μᾶλλον ὁ προαιρούμενος τὸ ἴσον διανέμειν τοῦ δυναμένου in Verbindung mit δ 126 a 35 πάντες γὰρ οἱ φαῦλοι κατὰ προαίρεσιν λέγονται schließen darf. Bekanntlich haben die sechs Begriffe νέμεσις, σεμνότης, αἰδώς, εὐτραπελία, φιλία, ἀλήθεια eine schwankende Stellung in der aristotelischen Tugendlehre (vgl. Die drei Ethiken S. 129). Während sie nämlich in der Gr. Ethik 1192 b 18—1193 b 35, als ob sie alle auch ethische Tugenden wären, in unmittelbarem Anschluß an die übrigen besprochen werden und nur am Schluß 1193 b 36—38 zweifelnd bemerkt wird: εἰ μὲν οὖν εἰσὶν αὗται (auf wie viele der aufgezählten bezieht sich αὗται?) ἀρεταὶ ἢ μὴ ἀρεταί, ἄλλος ἂν εἴη λόγος· ὅτι δὲ μεσότητές εἰσι τῶν εἰρημένων, δῆλον· οἱ γὰρ κατ' αὐτὰς ζῶντες ἐπαινοῦνται, werden sie in der Eudemischen Ethik 1233 b 16—1234 a 33 alle sechs aus dem Kreis der Tugenden ausgeschlossen. Eingeleitet wird nämlich ihre Besprechung hier mit den Worten: σχεδὸν δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστα τῶν περὶ τὸ ἦθος ἐπαινετῶν καὶ ψεκτῶν τὰ μὲν ὑπερβολαί, τὰ δ' ἐλλείψεις, τὰ δὲ μεσότητές εἰσι παθητικαί und am Schluß des Abschnittes nach Besprechung aller sechs fraglichen μεσότητες wird ausdrücklich gesagt: πᾶσαι δ' αὗται αἱ μεσότητες ἐπαινεταὶ μέν, οὐκ εἰσὶ δ' ἀρεταί, οὐδ' αἱ ἐναντίαι κακίαι· ἄνευ προαιρέσεως γάρ· ταῦτα δὲ πάντ' ἐστὶν ἐν ταῖς τῶν παθημάτων διαιρέσεσιν· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν πάθος τι ἐστίν. Dann

folgt eine Darlegung, in der diese πάθη (richtiger παθητικαὶ ἕξεις) zu den sogenannten φυσικαὶ ἀρεταί gerechnet werden, löblichen Beschaffenheiten des Ethos ohne προαίρεσις und ohne φρόνησις, die Vorstufen der eigentlichen und wahren Tugenden sind. Der φθόνος trägt zur ἀδικία bei, die νέμεσις zur δικαιοσύνη, die αἰδώς zur σωφροσύνη, die ἀλήθεια zur φρόνησις. Diese Lehre von den φυσικαὶ ἀρεταί kam, beiläufig bemerkt, auch schon in der Ethik der Frühzeit vor, wie Top. β 115 b 14 beweist: ἔνστασις ὅτι κατά τι μέν εἰσι φύσει σπουδαῖοι, οἷον ἐλευθέριοι ἢ σωφρονικοί, ἁπλῶς δὲ οὐκ εἰσὶ φύσει σπουδαῖοι· οὐδεὶς γὰρ φύσει φρόνιμος. Auch hier liegt offenbar die Lehre zugrunde, daß die φυσικαὶ ἀρεταί nicht ohne die φρόνησις vollkommene Tugenden werden können. — In der Nikomachischen Ethik werden drei von diesen sechs μεσότητες wieder zu den Tugenden gezählt, nämlich ἀλήθεια, εὐτραπελία, φιλία 1108 a 9—30 1125 b 10—1128 b 9; die σεμνότης ist ganz verschwunden und nur zwei, αἰδώς und νέμεσις, sind 1108 a 30—b 16 als περὶ τὰ πάθη μεσότητες von dieser früher sechsgliedrigen Gruppe übrig geblieben. Diesem Tatbestand gegenüber ist wohl die Frage berechtigt, ob zur Zeit der Topik die νεμεσητικὴ ἕξις und die übrigen dieser Gruppe zu den Tugenden gerechnet wurden oder nicht. Die Stelle Top. β 109 b 35 ff. zeigt jedenfalls, daß der φθονερός als φαῦλος zum σπουδαῖος in Gegensatz gestellt wird: δῆλον ὅτι ὁ σπουδαῖος οὐ φθονερός· φαῦλος γὰρ ἂν εἴη. Da nun der νεμεσητικός, wie im folgenden gezeigt wird, in gewissem Sinne den Gegensatz zum φθονερός bildet, so ergibt sich der Schluß, daß der σπουδαῖος auch νεμεσητικός ist und zum χρηστὸν ἦθος wird, wie wir schon sahen, die νέμεσις in der Rhetorik gerechnet. Aber das wäre auch möglich, wenn sie nicht eine Tugend, sondern nur deren natürliche, gefühlsmäßige Vorstufe wäre. Daß sie wirklich samt den übrigen ἕξεις der sechsgliedrigen Gruppe zu den eigentlichen Tugenden gerechnet wurde, dafür spricht, daß in der Gr. Ethik die Erörterung, ob sie Tugenden sind, auf später verschoben und diese Frage offen gelassen wird, in der Eudemischen Ethik dagegen diese Frage bestimmt und in begründeter Darlegung beantwortet wird. Wenn der Text der Gr. Ethik in dieser Partie lückenlos ist, wenn wirklich der Besprechung der sechs fraglichen μεσότητες kein Wink vorausging, daß sie von anderer Art sind als die vorausgehenden wirklichen ethischen Tugenden, so daß der Hörer oder Leser,

bis er zu dem zweifelnden Nachwort 1193 b 36—38 gelangte, sie auch für wirkliche ethische Tugenden halten mußte, so müßte man schließen, daß sie bisher von Aristoteles selbst als Tugenden anerkannt worden waren, daß er eben erst an der Richtigkeit seiner bisherigen Lehre Zweifel zu hegen begonnen hatte, diesen Zweifel aber hier nur andeuten wollte und erst in der Eudemischen Ethik sich voll auswirken ließ. Denn welchen Grund konnte Aristoteles haben, die sechs μεσότητες, zu einem Zeitpunkt, wo er bezweifelte, bezw. nicht glaubte, daß sie Tugenden seien, doch an die wirklichen Tugenden so, als ob sie zu ihnen gehörten, anzureihen, außer daß er sie bisher für Tugenden gehalten hatte. Wenn der Text, wie ich in meiner Abhandlung über ‚Die drei Ethiken' S. 131 vermutete, nicht lückenlos ist, sondern in der Lücke vor 1190 b 9 eine Tabelle sämtlicher Syzygien ausgefallen ist, in der die sechs μεσότητες bereits von den eigentlichen Tugenden so abgesondert wurden, daß man das αὗται 1193 b 36 als auf sie bezüglich verstand, so kann doch diese Absonderung keinesfalls, wie in der Eudemischen Ethik, in der bestimmten Erklärung, sie seien keine Tugenden, bestanden haben — das wäre unvereinbar mit den Worten: εἰ μὲν οὖν εἰσιν αὗται ἀρεταὶ ἢ μὴ ἀρεταί, ἄλλος ἂν εἴη λόγος —, sondern nur in der Äußerung eines Zweifels, ob sie Tugenden seien. Die ausgefallene Vorbemerkung muß mit dem erhaltenen Nachwort 1193 b 36 darin, daß sie nichts entschied, sondern die Frage offen ließ, übereingestimmt haben. Auch gehören ja ἀλαζονεία und εἰρωνεία zu der ἀλήθεια, einer jener zweifelhaften μεσότητες, und werden doch 1186 a 24 in der Erörterung des Tugendbegriffes als Beispiele benützt. Diese Erwägung und der Umstand, daß drei von den sechs μεσότητες, die die Eud. Ethik aus dem Kreise der Tugenden ausgestoßen hatte, in der Nikom. Ethik doch wieder in ihn aufgenommen sind, spricht dafür, daß sie in einer der Gr. Ethik zeitlich vorausliegenden Lehrform der aristotelischen Ethik als vollwertige Tugenden anerkannt waren. Aber dagegen scheint zu sprechen das wichtige Zitat ἐν ταῖς τῶν παθημάτων διαιρέσεσιν Eud. 1234 a 26. Gerade die Erklärung, daß jene sechs μεσότητες zwar löblich, aber keine Tugenden sind, weil sie der προαίρεσις ermangeln, wird durch das Zitat gestützt: ταῦτα δὲ πάντ' ἐστὶν ἐν ταῖς τῶν παθημάτων διαιρέσεσιν; und man wird annehmen müssen, daß die mit γὰρ angeknüpfte

weitere Erörterung, in der die sechs μεσότητες als φυσικαὶ ἀρεταί und als Vorstufen der echten Tugenden geschildert werden, inhaltlich aus den διαιρέσεις τῶν παθημάτων entnommen ist. Diese waren jedenfalls eine Unterabteilung der vom alexandrinischen Schriftenverzeichnis genannten Διαιρέσεις ιζ. Eine andere Abteilung bildete die Διαίρεσις τῶν ἀγαθῶν, die Alexander von Aphrodisias zur Topik p. 274, 42 Br. als echt zitiert. Was er aus ihr zitiert, ist die Einteilung der Güter in τίμια, ἐπαινετά, δυνάμεις, ποιητικά, die in der Gr. Ethik 1183 b 20 ff. steht, in der Eudemischen 1219 b 8—16 und in der Nikomachischen 1101 b 10—12 als bekannt vorausgesetzt wird. Da nun in der Gr. Ethik noch eine ganze Reihe weiterer Einteilungen der Güter folgen, so muß man schließen, daß diese alle, wie die von Alexander aus ihr zitierte, aus der Διαίρεσις τῶν ἀγαθῶν übernommen sind. Diese war also älter als die Gr. Ethik. Daran, daß auch Arius in seinem Abriß der peripatetischen Ethik zahlreiche διαιρέσεις τῶν ἀγαθῶν aufzählt, die aus derselben Quelle stammen dürften (siehe Wiener Sitzungsber. Bd. 204 Abh. 3), sei hier nur beiläufig erinnert. Hieraus ergibt sich nun ein Bedenken gegen meine obige Darlegung, daß Aristoteles zur Zeit der Gr. Ethik noch gezweifelt habe, ob er jene sechs μεσότητες zu den Tugenden rechnen solle, und erst in der Eudemischen Ethik sie entschieden aus dem Kreise der Tugenden ausgeschlossen habe. Denn wenn die betreffende Erörterung Eud. 1233 b 24—33 aus den Διαιρέσεις ιζ übernommen ist, dieselben Διαιρέσεις aber auch in der Gr. Ethik schon als Quelle benützt werden, so müßte Aristoteles vor der Gr. Ethik schon die Ansicht gehegt haben, daß die sechs μεσότητες keine Tugenden, sondern nur rein gefühlsmäßige Vorstufen von Tugenden sind: was mit unserem oben aus der Interpretation der Gr. Ethik gewonnenen Ergebnis in Widerspruch steht. Man kann diesen Widerspruch, wie mir scheint, nur aufheben durch die Annahme, daß die διαιρέσεις nicht in allen ihren Teilen gleich alt waren. Wenn auch später, wie der alexandrinische Schriftenkatalog beweist, alle aristotelischen διαιρέσεις in 17 Büchern zusammengestellt waren, so kann doch recht gut die ἀγαθῶν διαίρεσις, die schon von der Gr. Ethik vorausgesetzt und herangezogen wird, früher vorhanden gewesen sein, als die διαίρεσις τῶν παθημάτων, auf die Aristoteles erst in der Eudemischen Ethik sich stützt. Die Äußerung in der Gr.

Ethik 1193 b 36 εἰ μὲν οὖν εἰσιν αὗται ἀρεταὶ ἢ μὴ ἀρεταί, ἄλλος ἂν εἴη λόγος· ὅτι δὲ μεσότητές εἰσι τῶν εἰρημένων, δῆλον, erklärt sich in ihrem dilatorischen Charakter am leichtesten, wenn Aristoteles, als er diese Worte schrieb, mit den Studien über die παθήματα beschäftigt war, deren abschließendes Ergebnis in den διαιρέσεις τῶν παθημάτων niedergelegt wurde. In der Eud. Eth. wird auf diese διαιρέσεις auch 1221 a 32 Bezug genommen: ἀνάγκη δὴ φαῦλον τὸ ἦθος καὶ σπουδαῖον εἶναι τῷ διώκειν καὶ φεύγειν ἡδονάς τινας καὶ λύπας· δῆλον δὲ ταῦτα ἐκ τῶν διαιρέσεων τῶν περὶ τὰ πάθη καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἕξεις· αἱ μὲν γὰρ δυνάμεις καὶ αἱ ἕξεις τῶν παθημάτων, τὰ δὲ πάθη λύπῃ καὶ ἡδονῇ διώρισται. Aus dieser Stelle geht hervor, daß die διαίρεσις sich nicht nur auf die πάθη selbst, sondern auch auf die entsprechenden δυνάμεις und ἕξεις bezog, und daß die oberste Einteilung der πάθη die in lustvolle und unlustvolle war. Auch schon 1220 b 7 ff. ist die Benützung derselben Quelle (sit venia verbo!) wahrscheinlich: λεκτέον δὴ κατὰ τί τῆς ψυχῆς ποιότης τὰ ἤθη· ἔστι δὲ κατά τε τὰς δυνάμεις τῶν παθημάτων, καθ' ἃς [ὡς] παθητικοὶ λέγονται καὶ κατὰ τὰς ἕξεις, καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ταῦτα λέγονται τῷ πάσχειν (ἔχειν) πως ἢ ἀπαθεῖς εἶναι· μετὰ ταῦτα ἡ διαίρεσις ἐν τοῖς ἀπηλεγμένοις* τῶν παθημάτων καὶ τῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἕξεων. Denn wenn auch die richtige Verbesserung des verderbten Wortes ἀπηλεγμένοις noch nicht gefunden ist, so scheint mir doch der Gedanke kenntlich, daß die διαίρεσις des Ethos aus der Einteilung der πάθη, δυνάμεις und ἕξεις folgt. Man erwartet κατειλεγμένοις oder διειλεγμένοις. Beachtenswert ist auch, daß nach den eben zitierten Worten Aristoteles so fortfährt: λέγω δὲ πάθη μὲν τὰ τοιαῦτα· θυμόν, φόβον, αἰδῶ, ἐπιθυμίαν, ὅλως οἷς ἕπεται ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἡ αἰσθητικὴ ἡδονὴ ἢ λύπη καθ' αὑτά· καὶ κατὰ μὲν ταῦτα οὐκ ἔστι ποιότης, ἀλλὰ πάσχει· κατὰ δὲ τὰς δυνάμεις ποιότης. Unter den Beispielen der πάθη (im Gegensatz zu den δυνάμεις und ἕξεις) wird weder in der Großen noch in der Nikomachischen, sondern nur hier in der Eudemischen Ethik die αἰδώς genannt. Das ist sehr begreiflich, weil αἰδώς an sich zweideutig war und sowohl für das πάθος wie für die ἕξις gebraucht werden konnte. Es war daher, schon aus diesem Grunde, als Beispiel ungeeignet, wo es galt zu exemplifizieren, was πάθος im Gegensatz zu ἕξις ist. In der Gr. Ethik kommt die αἰδώς nur als ἐπαινετὴ ἕξις vor, ist sogar noch vielleicht eine Tugend; in der Nikomachischen ist sie 1116 a 27 auch noch

eine Tugend: ὡμοίωται δ' αὕτη μάλιστα τῇ πρότερον εἰρημένῃ (nämlich die πολιτικὴ ἀνδρεία der ethischen), ὅτι δι' ἀρετὴν γίνεται· δι' αἰδῶ γὰρ καὶ διὰ καλοῦ ὄρεξιν, 1118 a 31 ist sie zwar keine Tugend, aber doch noch eine ἐπαινετὴ μεσότης, d. h. μέση ἕξις, 1128 b 10 ist sie eher πάθος als ἕξις und auch nicht mehr löblich; aber die nähere Ausführung zeigt, daß Aristoteles, obgleich er sie πάθος nennt, sie doch noch als ἕξις denkt (siehe oben S. 69). Daß nun nur in der Eud. Ethik diese zwischen verschiedenen Bedeutungen schwankende αἰδώς als Beispiel eines πάθος angeführt wird, dürfte kein Zufall sein, sondern sich daraus erklären, daß Aristoteles eben erst die αἰδώς aus dem Kreise der Tugenden ausgestoßen hatte und dadurch mehr auf ihre Eigenschaft als πάθος aufmerksam geworden war.

Auf Grund dieser Untersuchung ist es mir wahrscheinlich, daß in der Frühzeit der aristotelischen Ethik αἰδώς und νέμεσις wirklich als Tugenden anerkannt gewesen waren: aber welchem Seelenteil sie damals zugeteilt wurden, können wir nicht ermitteln. Es läge sehr nahe, anzunehmen, daß die αἰδώς als Tugend des θυμοειδές eingeführt wurde, weil sie es ja mit der ἀδοξία zu tun hat, die von der τιμή als ihr Gegenteil nicht zu trennen ist; wenn nicht in den Topika ausdrücklich die αἰσχύνη, die wieder ihrerseits von der αἰδώς nicht zu trennen ist, dem λογιστικόν zugewiesen würde. Wo aber wurden die vier Gefühle untergebracht, die sich auf Glück und Unglück der Nebenmenschen beziehen: νέμεσις und ἔλεος, φθόνος und ἐπιχαιρεκακία. Daß νέμεσις und φθόνος in der Stelle der Topika, an der sie erwähnt werden, als λῦπαι aufgefaßt sind, ist nicht zu bezweifeln: Top. β 109 b 36 εἰ γὰρ ὁ φθόνος ἐστὶ λύπη ἐπὶ φαινομένῃ εὐπραγίᾳ τῶν ἐπιεικῶν τινος. Ist der φθόνος eine λύπη, so ist es auch die νέμεσις, und da Top. δ 126 a 6 bewiesen wird, daß der Zorn keine λύπη sein kann, weil er im θυμοειδές stattfindet, die λύπη dagegen im ἐπιθυμητικόν (καὶ ἡ μὲν λύπη ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ· ἐν τούτῳ γὰρ καὶ ἡ ἡδονή· ἡ δὲ ὀργὴ ἐν τῷ θυμοειδεῖ), so ergibt sich, daß φθόνος und νέμεσις (als πάθος) Regungen des ἐπιθυμητικόν sind und, wenn diese, auch die beiden andern schon in der Rhetorik mit ihnen in so enge Beziehung gesetzten Gefühle: ἔλεος und ἐπιχαιρεκακία. Wenn aber dies feststeht, so muß auch weiter geschlossen werden, daß die νέμεσις (als Tugend) eine Tugend des ἐπιθυμητικόν war. Verlassen kann man sich aber auf diese Schlüsse nicht.

Anhangsweise bemerke ich noch zur Lehre von den Affekten, daß Top. δ 126 b 13 die ἔκπληξις nicht, wie man erwarten sollte, als eine Art des φόβος, sondern als θαυμασιότης ὑπερβάλλουσα definiert wird und Top. ζ 146 a 7 die Definition des ἔρως als ἐπιθυμία συνουσίας verworfen wird, ὁ γὰρ μᾶλλον ἐρῶν οὐ μᾶλλον ἐπιθυμεῖ τῆς συνουσίας; zur Tugendlehre, daß Top. ζ 141 a 15 die ἐπιείκεια schon, wie in den Ethiken, als eine ἐλάττωσις τῶν συμφερόντων (unter Ablehnung des Zusatzes καὶ δικαίων) aufgefaßt wird.

Ob die ἐγκράτεια noch zu den Tugenden gerechnet wurde oder schon dieselbe Sonderstellung ihnen gegenüber einnahm wie in den Ethiken, scheint mir zweifelhaft. Top. δ 128 a 7 lesen wir: οἷον εἰ τῆς ἐγκρατείας μᾶλλον ἡ δύναμις ἢ ἡ ἀρετὴ γένος, ἡ δ' ἀρετὴ γένος, καὶ ἡ δύναμις. Das deutet doch mindestens auf Erörterungen in der aristotelischen Schule über die Frage, ob die ἐγκράτεια eine ἀρετή oder eine δύναμις ist. Als Gattungsbegriff für die Tugend wird auch in den Topika, wie wir oben bereits festgestellt haben, die ἕξις angesehen, die aber damals noch nicht μεσότης = μέση ἕξις war. Daß es dem Philosophen durchaus nicht als unmöglich gilt, daß die ἐγκράτεια sowohl ἀρετή als δύναμις sein könnte, scheint mir auch aus Top. δ 125 b 20 hervorzugehen. Es wird hier als Fehler bezeichnet, die πραότης als ἐγκράτεια ὀργῆς, die ἀνδρεία als ἐγκράτεια φόβων, die δικαιοσύνη als ἐγκράτεια κερδῶν zu definieren. Das heiße τὴν ἕξιν εἰς τὴν ἀκολουθοῦσαν δύναμιν τάττειν. Ἴσως μὲν οὖν ἀκολουθεῖ δύναμις ἑκατέρῳ τοιαύτη, ὥστ' εἰ πάθοι, μὴ ἄγεσθαι ἀλλὰ κρατεῖν· οὐ μὴν τοῦτό γ' ἐστὶ τὸ μὲν ἀνδρείῳ τὸ δὲ πράῳ εἶναι, ἀλλὰ τὸ ὅλως μὴ πάσχειν ὑπὸ τῶν τοιούτων μηδέν. Der ἀνδρεῖος und der πρᾶος ist ἀπαθής, der ἐγκρατής dagegen ist der πάσχων καὶ μὴ ἀγόμενος. Hier wird also die ἐγκράτεια mehrerer einzelner Gefühlsgebiete als in der betreffenden ἕξις notwendig mitenthaltene δύναμις aufgefaßt. Daraus folgt, daß auch die allgemeine, alle Gefühlsgebiete umspannende ἐγκράτεια als eine von der ethischen Gesamttugend unabtrennbare δύναμις gelten muß, die in der ἕξις des ἄλογον παθητικόν verwurzelt ist. Sie kann also ἀρετή und δύναμις zugleich sein. Sie ist freilich μᾶλλον δύναμις, weil sie ihrem Begriff nach die Eigenschaft des πάσχων καὶ μὴ ἀγόμενος ist, aber sie kann doch auch Tugend genannt werden, weil sie in der ethischen Gesamttugend als Bestandteil enthalten ist. Gr. Ethik 1203 b 13 ἔστιν γὰρ ὁ σώφρων καὶ ἐγκρατής· ὁ γὰρ

ἐγκρατής ἐστιν οὐ μόνον ὁ ἐπιθυμιῶν ἐνουσῶν ταύτας κατέχων διὰ τὸν λόγον, ἀλλὰ καὶ ὁ τοιοῦτος ὢν οἷος καὶ μὴ ἐνουσῶν ἐπιθυμιῶν τοιοῦτος εἶναι οἷος εἰ ἐγγένοιντο κατέχειν. Es ist keine bloße Ungenauigkeit des Ausdrucks, wenn Gr. Ethik 1200 a 37 ἐγκράτεια und ἀκρασία zunächst als ἀρετή und κακία eingeführt werden, wenn auch als solche, die von allen übrigen verschieden sind: οὐ γὰρ ὁμοία ἡ ἀρετὴ αὕτη ἐστὶν ταῖς ἄλλαις. In der Nikom. Ethik ist die ἐγκράτεια schärfer von der ἀρετή gesondert und wird nie mehr ἀρετή genannt. Damit hängt es zusammen, daß auch dem σώφρων nicht mehr die ἐγκράτεια im eigentlichen Sinne zugeschrieben werden kann. Nur auf Grund einer gewissen zwischen ihnen bestehenden Ähnlichkeit nennt man den σώφρων, in uneigentlichem Sinne, ἐγκρατής. Wegen dieser Entwicklung von der Großen zur Nikomachischen Ethik ist es mir wahrscheinlich, daß Aristoteles die ἐγκράτεια ursprünglich noch als Tugend hatte gelten lassen. Auch in der Eud. Ethik 1223 b 10 ἔτι δ' ὁ ἐγκρατὴς δικαιοπραγήσει, καὶ μᾶλλον τῆς ἀκρασίας· ἡ γὰρ ἐγκράτεια ἀρετή, ἡ δ' ἀρετὴ δικαιοτέρους ποιεῖ wird die ἐγκράτεια noch als Tugend bezeichnet und sogar auf ihre Eigenschaft als Tugend ein Beweis gebaut. An den übrigen Stellen der Eud. Ethik, wo die ἐγκράτεια vorkommt, ist keine Spur mehr von der ἐγκράτεια als Tugend erkennbar.

Wir haben uns bisher nur mit der früharistotelischen Tugend- und Affektenlehre, soweit sie sich aus den Topika erkennen läßt, beschäftigt. Diese liefern uns aber wertvollen Stoff zur Kenntnis noch eines andern Teiles der früharistotelischen Ethik, nämlich der Güterlehre. Namentlich die in den ersten Kapiteln des dritten Buches p. 116—118 enthaltenen, auf die Frage πότερον αἱρετώτερον ἢ βέλτιον δυεῖν ἢ πλειόνων bezüglichen τόποι sind für diesen Zweck brauchbar. Sie beweisen, daß die διαίρεσις τῶν ἀγαθῶν als bekannt vorausgesetzt wird, also den Topika noch vorausliegt, und daß die in ihr, in der knappen Form von Einteilungen und Definitionen, niedergelegte Güterlehre, die in den Ethiken überall vorausgesetzt wird, zu den untersten Fundamentschichten derselben gehört. Zu diesem Abschnitt der Topika besitzen wir eine Paralleldarstellung im ersten Buch der Rhetorik cp. 6 und (hauptsächlich) 7. Wir dürfen sie als eine spätere Umarbeitung des in jenem enthaltenen Gedankenstoffes für einen veränderten Zweck bezeichnen. Denn daß die Rhetorik später ist als die Topika, davon haben

wir uns schon durch unsere Untersuchung über die Affektenlehre überzeugt. Der Zweck aber der späteren Darstellung unterscheidet sich entsprechend von der früheren, wie sich überhaupt der der Rhetorik von dem der Topika unterscheidet. Jene will dem Redner Gemeinplätze zur Verfügung stellen (hier für die symbuleutische Rede), diese wollen dasselbe tun für die philosophische Disputation und wollen sogar dem philosophischen Forscher Nutzen bringen. Dieser Verschiedenheit der Zwecke entspricht die verschiedene Behandlungsweise der τόποι für die σύγκρισις zweier Güter in Top. γ einerseits und in Rhet. A cp. 7 andererseits. In Top. γ handelt es sich größtenteils um ethische Fragen, in Rhet. A um solche, die für den symbuleutischen Redner in beratenden Versammlungen von Bedeutung sind. Darum ist in der Überarbeitung des Abschnittes in der Rhetorik manches fortgelassen und manches hinzugefügt, aus Beweggründen, die sich aus der eben angedeuteten Verschiedenheit der Zwecke leicht ableiten lassen; eine sehr große Anzahl von τόποι aber ist beiden Darstellungen gemeinsam. Für uns, die wir den Spuren der früharistotelischen Ethik nachgehen, ist natürlich die in Top. γ von viel größerer Bedeutung, vor allem, weil wir berechtigt sind, ihren Lehrgehalt mit dem, was wir bisher aus andern Topikstellen für diese noch stark platonisierende Stufe der Ethik des Aristoteles erschlossen haben, in systematischen Zusammenhang zu bringen. In Top. γ handelt es sich, wenn für die Frage πότερον αἱρετώτερον ἢ βέλτιον δυεῖν ἢ πλειόνων die Loci zusammengestellt werden, um die für die Ethik als Güterlehre wichtige Frage der αἵρεσις. Die αἵρεσις soll von der vernünftigen Erkenntnis, was αἱρετόν ist, geleitet werden, und wenn es sich um die Wahl zwischen zweien oder mehreren Gütern handelt, von der Erkenntnis: πότερον αἱρετώτερον ἢ βέλτιον δυεῖν ἢ πλειόνων. Nicht die Stoa hat zuerst in dem Auswählen der Güter statt der Übel und der größeren Güter statt der kleineren den Hauptteil der sittlichen Aufgabe des Menschen erkannt, sondern schon lange vor ihnen der junge Aristoteles. Die durch Arius Didymus uns erhaltene Darstellung der peripatetischen Lehre, die, wie ich in meiner Abhandlung über sie (Wiener Sitzungsberichte Bd. 204, 3) bewiesen habe, auf ein peripatetisches Schulkompendium theophrastischer Zeit zurückgeht, hat recht, auch bezüglich des Aristoteles selbst, wenn

sie den Peripatetikern die Lehre zuschreibt, daß die Tugenden die Aufgabe haben, die αἱρέσεις τῶν ἀγαθῶν und die φυγαὶ τῶν κακῶν zu regeln und vor Fehlgriffen zu bewahren, desgleichen auch die κτῆσις und die χρῆσις τῶν ἀγαθῶν (Stob. ecl. II 127, 9—19). In den Ethiken ist dieser Gesichtspunkt in den Hintergrund gedrängt durch die Lehre von der μεσότης. Oberflächlich betrachtet ist diese jetzt die allein herrschende. In keiner der drei Ethiken tritt die Lehre von der αἵρεσις, dem αἱρετόν und αἱρετώτερον so eindrucksvoll in die Erscheinung, daß man sie als Hauptpunkt und unentbehrliches Glied der Lehre erkennen kann. Aber man muß sich klar machen, daß sie in der Lehre von der προαίρεσις, vom καλόν als dem gemeinsamen τέλος aller Tugenden, von der φρόνησις als ἕξις προαιρετικὴ καὶ πρακτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν ὄντων καὶ πρᾶξαι καὶ μὴ πρᾶξαι, ὅσα εἰς τὸ συμφέρον συντείνει und von der εὐδαιμονία vorausgesetzt wird, um sie auch in den Ethiken wiederzufinden. Die προαίρεσις hat ja darin ihr Wesen, daß wir ἀντικαταλλαττόμεθα τὸ βέλτιον ἀντὶ τοῦ χείρονος ἐν αἱρέσει ὄντος (Gr. Eth. 1189 a 14). Sie bezieht sich auf τὰ ἀντιλογίαν παραδιδόντα, πότερον τοῦτο ἢ τοῦτο αἱρετώτερον (das. a 27). Auf diese Frage bezieht sich die βούλευσις, durch die eine προαίρεσις zustande kommt. Daß diese βούλευσις richtig sich vollzieht, dafür sorgt in dem tugendhaften Menschen die φρόνησις, die spezifische Tugend des βουλευτικὸν μόριον. Sie ist eine ἕξις des praktischen Teiles der menschlichen Vernunft, vermöge deren er die immer wiederkehrende Frage: πότερον αἱρετώτερον δυεῖν ἢ πλειόνων jedesmal richtig zu entscheiden weiß. Richtig aber ist diejenige Entscheidung, die die Erreichung des τέλος, d. h. der Eudämonie, fördert. Die ethischen Tugenden, die ein μέσον πρὸς ἡμᾶς, jede auf einem besonderen Gebiet des Gefühlslebens und für eine besondere Art von ἡδοναί und λῦπαι, begründen, sind alle der φρόνησις unterworfen. Denn der maßgebende Gesichtspunkt für die Bestimmung der richtigen Mitte ist ja: ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε. Es ist die Aufgabe der φρόνησις, das ἄλογον μέρος der Seele, d. h. die πάθη, durch Gewöhnung so zu erziehen, daß sie Lust bei Erlebnissen und Handlungen fühlen, die der Erreichung der Eudämonie zuträglich, Unlust bei solchen, die ihr abträglich sind. Wenn dies erreicht ist, dann ist das Ethos des Menschen wohlbeschaffen, dann besitzt er alle ethischen Tugenden. Aber wie die ethischen Tugenden nur durch die φρόνησις zustande

kommen können, so kann sich auch umgekehrt die φρόνησις nur durch die ethischen Tugenden vollenden. Sie und die ethischen Tugenden stehen also miteinander in Wechselwirkung. Dem ἄλογον ist nicht nur die passive Rolle des Gehorsams gegenüber dem λόγος auferlegt, sondern dieser gibt seine Zustimmung (σύμψηφός ἐστι) zu denjenigen ἄλογοι ὁρμαί, die das Gesamtleben des Menschen und die Verwirklichung der Eudämonie nicht gefährden. Insofern ist also die φρόνησις in ihrer ganzen Betätigung und in allen ihren Entscheidungen durch die natürliche Beschaffenheit des ἄλογον bedingt und abhängig von ihr. Der ὀρθὸς λόγος, nach dem die φρόνησις das μέσον πρὸς ἡμᾶς für jede einzelne Art von ἡδοναί und λῦπαι festsetzt, ist nach einigen Stellen von dem obersten Gesichtspunkt geleitet, die theoretische Vernunft, den göttlichen Teil der menschlichen Seele, in seiner Tätigkeit des reinen Denkens nicht zu stören (Gr. Eth. 1198 b 9—20. 1208 a 5—30. Eud. 1249 a 21—b 23). Aber wenn es auch nach diesen Stellen scheinen könnte, als ob Aristoteles der praktischen Vernunft nur die Aufgabe gestellt hätte, die Seligkeit des reinen Denkens als den höchsten und reinsten Bestandteil der menschlichen Glückseligkeit zu ermöglichen, so zeigen uns wieder andere Stellen und vor allem seine Definition der Eudämonie, daß er auch die Betätigung der ethischen Tugend im praktischen Leben für einen unentbehrlichen Bestandteil der Glückseligkeit und diese ihrerseits ohne eine angemessene Ausstattung mit natürlichen (leiblichen und äußeren) Gütern nicht für möglich gehalten hat. Wenn aber diese zur Glückseligkeit unentbehrlich sind, dann erwächst natürlich der φρόνησις die Aufgabe, auch diese in der richtigen Weise auszuwählen (αἵρεσις und φυγή), anzueignen (κτῆσις) und zu gebrauchen (χρῆσις). Diese Aufgabe kann sie nicht erfüllen, ohne eine systematische Güterlehre, d. h. ohne die Übersicht über die Wertabstufung der Güterklassen und der einzelnen Güter, die sie befähigt, aus ihnen die Glückseligkeit systematisch aufzubauen. Diese Betrachtung lehrt, daß auch für das ethische System der drei Ethiken die Güterlehre nicht entbehrt werden kann. Sie ist in diesen m. E. nur deswegen nirgends ausführlich und zusammenhängend dargestellt, weil sie der Philosoph in früheren Schriften, die jedem seiner Schüler bekannt waren, vor allem in der διαίρεσις τῶν ἀγαθῶν, bereits ausreichend klargestellt zu haben

glaubte. Diese Güterlehre muß sich vor allem über die drei Strebensziele καλόν, ἀγαθόν und ἡδύ ausgesprochen haben, die Nik. 1104 b 30 als etwas längst Bekanntes so eingeführt werden: τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἱρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγάς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ, περὶ ταῦτα μὲν πάντα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικός ἐστιν, ὁ δὲ κακὸς ἁμαρτητικός, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν· κοινή τε γὰρ αὕτη τοῖς ζῴοις καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αἵρεσιν παρακολουθεῖ· καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον ἡδὺ φαίνεται. Ferner spielt in allen drei Freundschaftsabhandlungen diese Begriffstriade eine Hauptrolle, nur mit dem Unterschied, daß statt des καλόν hier das ἀγαθόν genannt wird. Dieses ἀγαθόν ist aber die Vereinigung des καλόν mit dem συμφέρον und dem ἡδύ. Der Anfang der Eud. Ethik tadelt das Epigramm, das am Propylaion des Letoon auf Delos geschrieben stand, weil der Verfasser συνέγραψεν διελὼν (ὡς) οὐχ ὑπάρχοντα πάντα τῷ αὐτῷ τό τε ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ ἡδύ· — ἡμεῖς δ' αὐτῷ μὴ συγχωρῶμεν· ἡ γὰρ εὐδαιμονία κάλλιστον καὶ ἄριστον ἁπάντων οὖσα ἥδιστόν ἐστιν. Es war also jedenfalls ein Leitgedanke dieser Vorlesung, das Zusammenfallen der drei natürlichen Strebensziele in der Eudämonie nachzuweisen. Wie am Anfang, so tritt auch gegen Ende der Eud. Ethik, in dem Abschnitt über die καλοκἀγαθία 1248 b 8—1249 a 20, das Bestreben hervor, das Ideal des vollkommensten Menschenlebens als eine Vereinigung der drei Strebensziele ἀγαθόν, καλόν, ἡδύ zu schildern, ganz entsprechend wie in der Freundschaftsabhandlung in der vollkommenen Freundschaft das ἡδύ und das ξυμφέρον, die in je einer der beiden unvollkommenen Arten abgesondert herrschen, als mit dem ἀγαθόν, das hier im sittlichen Sinne verstanden wird (also das καλόν in sich enthält), zur Einheit verbunden erwiesen wird. Die Eudämonie war 1219 a 38 definiert worden als ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν und von dieser ἀρετὴ τελεία war 1220 a 2 gesagt worden, daß sie aus allen Tugenden, d. h. den ethischen sowohl wie den dianoëtischen, zusammengesetzt ist: ὥσπερ ἡ εὐεξία σύγκειται ἐκ τῶν κατὰ μόριον ἀρετῶν, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀρετὴ ᾗ τέλος. Nachdem nun im Laufe der vorangehenden Bücher alle diese Partialtugenden uns vorgeführt worden sind, wird uns im Θ jene τελεία ἀρετή, deren Betätigung Glückseligkeit ist, unter dem Namen καλοκἀγαθία geschildert, der schon als Name die Verschmelzung des καλόν mit dem ἀγαθόν ausdrückt, zu der

auch das ἡδύ als notwendige Folgeerscheinung sich gesellt. So greift der Schluß der Eud. Ethik auf den Anfang zurück; der Beweis für die Anfangsbehauptung vollendet sich hier. Außer der seelischen ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν sind aber in diesem Abschnitt auch die leiblichen und äußeren Güter als Bestandteile der Glückseligkeit mitberücksichtigt. Diese sind ἁπλῶς ἀγαθά, weil sie für den ἀγαθός Güter sind, d. h. für den Tugendhaften; und umgekehrt: ἀγαθός ist derjenige Mensch, für den diese Dinge ἀγαθά sind, d. h. brauchbare Bausteine zum Aufbau seiner Glückseligkeit. Von diesen natürlichen Gütern, die in der später zu besprechenden Einteilung δυνάμεις genannt werden, weil man von ihnen nicht nur einen guten, sondern auch einen schlechten Gebrauch machen kann, durch den sie schädlich werden, wird nun als zweite Güterart die der καλά unterschieden (cf. 1218 b 4 πολλαχῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ ἔστι τι αὐτοῦ καλόν). Sie sind Güter, die nicht nur δι' αὑτὰ αἱρετά, sondern auch zugleich ἐπαινετά sind. Aristoteles versteht darunter die Tugenden und die tugendgemäßen Handlungen: ταῦτα γάρ ἐστιν, ἀφ' ὧν αἵ τε πράξεις εἰσὶν ἐπαινεταὶ καὶ αὐτὰ ἐπαινετά, δικαιοσύνη καὶ αὐτὴ καὶ αἱ πράξεις καὶ (σωφροσύνη καὶ) αἱ σώφρονες· ἐπαινετὴ γὰρ καὶ ἡ σωφροσύνη. Aus dieser Unterscheidung leitet nun Aristoteles den des καλοσκἀγαθός vom bloßen ἀγαθός her. Ἀγαθός ist jeder, der Ehre, Reichtum, körperliche Vorzüge, Glücksfälle, kurz alle δυνάμεις so zu gebrauchen weiß, daß sie ihm nicht zum Schaden gereichen. Ohne Tugend ist das nicht möglich, aber möglich ist es, daß man die Tugenden nicht um ihrer selbst, nicht um des Schönen willen erwirbt und betätigt, sondern weil man durch sie aus den äußeren Gütern den größten Nutzen zu ziehen hofft. Diese Art der Tugendübung, die Aristoteles den Lakonen zuschreibt, ist nicht καλοκἀγαθία, sondern nur diejenige, die das Schöne, d. h. die Tugenden um ihrer selbst willen sich anzueignen und zu betätigen sucht: a 34 καλὸς δὲ κἀγαθὸς τῷ τῶν ἀγαθῶν τὰ καλὰ ὑπάρχειν αὐτῷ δι' αὑτὰ (αἱρεῖσθαι) καὶ τῷ πρακτικὸς εἶναι τῶν καλῶν καὶ αὐτῶν ἕνεκα. Für den καλοσκἀγαθός werden auch die natürlichen Güter, die als solche keine καλά sind, in καλά verwandelt: καλὸν γὰρ τὸ δίκαιον· τοῦτο δὲ τὸ κατ' ἀξίαν· ἄξιος δ' οὗτος τούτων· καὶ τὸ πρέπον καλόν· πρέπει δὲ ταῦτα τούτῳ, πλοῦτος εὐγένεια δύναμις· ὥστε τῷ καλῷ κἀγαθῷ καὶ αὐτὰ τὰ συμφέροντα [καὶ] καλά ἐστι, τοῖς δὲ πολλοῖς διαφωνεῖ τοῦτο· οὐ γὰρ τὰ ἁπλῶς ἀγαθὰ κἀκείνοις ἀγαθά ἐστι,

τῷ δ' ἀγαθῷ ἀγαθά, τῷ δὲ (καλῷ) κἀγαθῷ καὶ καλά· πολλὰς γὰρ καὶ καλὰς πράξεις δι' αὐτὰ ἔπραξεν. Zum Abschluß dieser Betrachtung wird a 17 auch noch das ἡδύ als drittes Glied dem Dreiverbande eingefügt: καὶ περὶ ἡδονῆς δ' εἴρηται ποῖόν τι καὶ πῶς ἀγαθόν, καὶ ὅτι τά τε ἁπλῶς ἡδέα, καὶ καλά, καὶ τὰ ἁπλῶς ἀγαθὰ ἡδέα. Dieses Zitat geht offenbar auf eine besondere Abhandlung περὶ ἡδονῆς, wie sie in der Gr. Ethik 1204 a 19—1206 a 35, in der Nikomachischen am Schluß des H 1152 a 34 ff. und im K cp. 1—5 erhalten ist, in der Eudemischen dagegen verlorengegangen ist, samt der Abhandlung über ἐγκράτεια und ἀκρασία, auf die sie folgte. Aber 1228 b 19 ff. heißt es gelegentlich, bei Besprechung der Tapferkeit: ἀλλ' ἴσως τὸ φοβερὸν λέγεται, ὥσπερ καὶ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ ἀγαθόν, διχῶς· τὰ μὲν γὰρ ἁπλῶς, τὰ δὲ τινὶ μὲν καὶ ἡδέα καὶ ἀγαθά ἐστιν, ἁπλῶς δ' οὔ, ἀλλὰ τοὐναντίον φαῦλα καὶ οὐχ ἡδέα, ὅσα τοῖς πονηροῖς ἡδέα (ὠφέλιμα libri) καὶ ὅσα τοῖς παιδίοις ᾗ παιδία. Auf diese Stelle kann sich das περὶ δ' ἡδονῆς εἴρηται 1249 a 17 nicht beziehen, eher auf die ausführliche Erörterung in der Freundschaftsabhandlung über ἀγαθόν und ἡδύ 1235 b 25—1236 a 10, in der aber die Frage ἡ ἡδονὴ πῶς ἀγαθόν; auch nicht beantwortet wird. Immerhin erfahren wir hier am meisten über das Verhältnis von ἀγαθόν und ἡδύ. Es ist aber dem Philosophen hier nicht Selbstzweck, sondern wird nur benützt, um die drei Freundschaftsarten abzuleiten. Das ἡδύ, so wird hier gelehrt, ist Gegenstand der ὄρεξις und βούλησις, weil es ein φαινόμενον ἀγαθόν ist. Die Güter sind teils ἁπλῶς ἀγαθά, teils τινὶ ἀγαθά, ἁπλῶς δ' οὔ, und dieselben Dinge sind ἁπλῶς ἀγαθά und ἁπλῶς ἡδέα. Was dem gesunden Körper zuträglich ist, das nennen wir ἁπλῶς σώματι ἀγαθόν, nicht was dem kranken Körper zuträglich ist, wie Arznei und Schneiden. Ebenso nennen wir, was dem gesunden und unverstümmelten Körper angenehm ist, ἁπλῶς ἡδύ. Derjenige Wein ist ἁπλῶς ἡδίων, der einem unverdorbenen Geschmacksorgan mundet, nicht der, welcher einem Menschen, der durch unmäßigen Weingenuß seine Zunge abgestumpft hat, angenehm schmeckt. Dasselbe gilt auf seelischem Gebiet. Nicht was einem Tier, einem Kinde, einem schlechten und unverständigen Menschen Genuß bereitet, ist ἁπλῶς ἡδύ, sondern was ein reifer, ethisch und intellektuell wohlbeschaffener Mensch (ἐπιεικὴς καὶ φρόνιμος) für angenehm hält: τούτοις δὲ ἡδέα τὰ κατὰ τὰς ἕξεις· ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλά. Dieser letzte Satz

enthält den Beweis für die These, daß dieselben Dinge ἁπλῶς ἀγαθά und ἁπλῶς ἡδέα sind. Die Dinge, die der allein maßgebliche Beurteiler, der gute und einsichtige Mensch, angenehm findet, die sind es ἁπλῶς. Er aber findet angenehm die guten und schönen Dinge. Wir erinnern uns, daß die καλά eine Unterart der ἀγαθά sind, nämlich diejenigen, die nicht nur δι' αὑτὰ αἱρετά, sondern außerdem auch noch ἐπαινετά sind, die Tugenden und ihre Betätigungen. Also sowohl die natürlichen wie die sittlichen Güter sind hier als ἁπλῶς ἡδέα erwiesen. Die nun, 1236 a 7, folgende Unterscheidung zweier verschiedener Bedeutungen von ἀγαθόν (τὸ μὲν γὰρ τῷ τοιόνδ' εἶναι λέγομεν ἀγαθόν, τὸ δὲ τῷ ὠφέλιμον καὶ χρήσιμον) scheint mir mit der in das löbliche (καλόν) und das nicht löbliche ἀγαθόν identisch. Der tugendhafte Mensch, die Tugenden und die Tugendbetätigungen sind alle ἀγαθὰ τῷ τοιάδε εἶναι und gleich im folgenden wird der Begriff auf den tugendhaften Freund angewendet, den man wählt und liebt ⟨ὡς⟩ τοιόνδε καὶ δι' ἀρετήν, im Gegensatz zu dem, den man ὅτι ὠφέλιμος καὶ χρήσιμος oder ὅτι ἡδὺς καὶ δι' ἡδονήν wählt und liebt. Mit dem letzten Satz, der zwei Arten des ἀγαθόν, das durch seine eigene Beschaffenheit Gute und das χρήσιμον unterscheidet und dann über das ἡδύ wiederholt, was schon oben gesagt war, ἔτι δὲ τὸ ἡδύ a) τὸ μὲν ἁπλῶς καὶ ἀγαθὸν ἁπλῶς (cf. 1235 b 32), b) τὸ δὲ τινὶ ἦν (libri ἢ) φαινόμενον ἀγαθόν (1235 b 26), erreicht Aristoteles sein Ziel, die drei möglichen Freundschaftsziele nachzuweisen. Das ἀγαθόν ergibt deren zwei, das ἡδύ nur eines, weil von seinen beiden Arten die eine mit dem ἀγαθόν zusammenfällt. Dieselbe Lehre über das Verhältnis des ἡδύ zum καλόν und ἀγαθόν, die hier benützt wird, um die drei möglichen Freundschaftsarten abzuleiten, wird dann auch im folgenden, von 1236 b 27 an, zu dem Nachweis benützt, daß in der wahren Freundschaft, die nur zwischen Tugendhaften möglich ist, jeder von beiden dem andern nicht nur nützlich, sondern auch angenehm und in ihr das κατ' ἐνέργειαν φιλεῖν immer mit ἡδονή verbunden ist. Leider ist dieser wichtige Abschnitt durch Lücken und Textverderbnisse schwer entstellt. Ich muß ihn daher ganz im griechischen Text hersetzen, wie ich ihn lesen zu müssen glaube: ἐπεὶ δ' ἁπλῶς ἀγαθὸν καὶ ἁπλῶς ἡδὺ τὸ αὐτὸ καὶ ἅμα, ἂν μή τι ἐμποδίζῃ, ὁ δ' ἀληθινὸς φίλος καὶ ἁπλῶς (scil. φίλος) ὁ πρῶτός ἐστιν, ἔστι δὲ τοιοῦτος ὁ δι' αὑτὸν αὐτὸς αἱρετός (ἀνάγκη δ' εἶναι τοιοῦτον·

ᾧ[1] γὰρ βούλεταί τις δι' αὐτὸν εἶναι τἀγαθά, ἀνάγκη καὶ αὐτὸν αἱρεῖσθαι εἶναι), ὁ[2] ἀληθινὸς φίλος καὶ ἡδύς ἐστιν ἁπλῶς· διὸ δοκεῖ καὶ ὁ ὁπωσοῦν φίλος ἡδύς.

Der Schluß, der hier gezogen wird, ist nur bündig, wenn der ἀληθινὸς φίλος als ἁπλῶς ἀγαθός erwiesen wird. Denn als solcher muß er, nach der uns schon bekannten Voraussetzung, auch ἁπλῶς ἡδύς sein. Er wird aber als δι' αὑτὸν αὐτὸς αἱρετός erwiesen. Damit muß also für Aristoteles eo ipso gegeben sein, daß er ἁπλῶς ἀγαθός ist. Er ist nach der Voraussetzung tugendhaft, also ἀγαθὸς τῷ τοιῷδε εἶναι. So ist das Demonstrandum bewiesen. Aber Aristoteles begnügt sich nicht mit diesem Beweis, sondern läßt einen zweiten, ausführlicheren, folgen:

ἔτι δὲ διοριστέον περὶ τούτου μᾶλλον· ἔχει γὰρ ἐπίστασιν, πότερον[3] τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν ἢ τὸ ἁπλῶς ἀγαθὸν φίλον καὶ πότερον τὸ κατ' ἐνέργειαν φιλεῖν μεθ' ἡδονῆς, ὥστε καὶ τὸ φιλητὸν ἡδὺ ἢ οὔ· ἄμφω γὰρ εἰς τὸ αὐτὸ συνακτέον· τά τε γὰρ μὴ ἁπλῶς ἀγαθά, ἀλλὰ κακὰ ἁπλῶς, (ἂν οὕτως)[4] τύχῃ, φευκτά· καὶ τὸ μὴ αὐτῷ[5] ἀγαθὸν οὐθὲν πρὸς αὐτόν· ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ὃ ζητεῖται, τὰ ἁπλῶς ἀγαθὰ αὐτῷ εἶναι ἀγαθά· ἔστι γὰρ αἱρετὸν μὲν τὸ ἁπλῶς ἀγαθόν, αὐτῷ δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν· ἃ δεῖ συμφωνῆσαι· καὶ τοῦτο ἡ[6] ἀρετὴ ποιεῖ· καὶ ἡ πολιτικὴ ἐπὶ τούτῳ, ὅπως οἷς μήπω ἔστι γένηται.

Der Einwand, das φιλητόν sei nicht das ἁπλῶς ἀγαθόν, sondern das αὐτῷ ἀγαθόν, würde den ersten Beweis ungültig machen, weil der Freund, der nur αὐτῷ ἀγαθός wäre, nicht notwendig auch für ihn ἡδύς sein müßte. Darum wird gezeigt, daß für den Tugendhaften beides zusammenfällt. Tugendhaft sind aber laut Definition in dieser Freundschaftsart beide Teile. Also ist für jeden von beiden der andere, weil ἁπλῶς ἀγαθός und somit ἁπλῶς ἡδύς, auch αὐτῷ ἡδύς.

Es folgt nun eine Periode, deren Anfang durch eine Textlücke verschlungen ist und nur vermutungsweise, dem Sinn, nicht dem Wortlaut nach, ergänzt werden kann. Die Periode muß mit einem kausalen Nebensatze, wie schon Spengel sah, begonnen haben, dessen Apodosis die Worte 1237 a 6 ἀνάγκη εἶναι τὰ καλὰ ἡδέα bildeten. Da keinesfalls die καλά als solche schlechthin, sondern nur für den tugendhaften Freund als ἡδέα erwiesen wurden (vgl. 1236 a 5 f.), so muß in der zu ergänzenden

[1] ᾧ Spengel, ὡς libri.
[2] ὁ Spengel, ὃ δ' libri.
[3] ἐπίστασιν πότερον γὰρ libri.
[4] ἂν οὕτως supplevi.
[5] αὐτῷ Bekker, οὕτως libri.
[6] τοῦτο ἡ Bekker, τοῦτον libri.

kausalen Protasis unbedingt der Dativ τῷ σπουδαίῳ oder einer gleichen Sinnes vorgekommen sein. Ferner zeigen die Worte: ὁμοίως δὲ καὶ ἀνὴρ ἀντὶ γυναικὸς καὶ εὐφυὴς ἀφυοῦς, daß schon vorher, in dem verlorenen Anfang der Periode, eine Vergleichung zweier Personalbegriffe muß vorgekommen sein, die sich entsprechend zueinander verhielten, wie der ἀνὴρ zur γυνή und der εὐφυής zum ἀφυής. Diesen Anforderungen sucht meine Ergänzung gerecht zu werden:

(τῷ δὲ τελέως σπουδαίῳ, εἰ καὶ ὁ τυχὼν θηρίου μᾶλλον πρὸς τοῦτ') εὔθετος[1] [δὲ] καὶ πρὸ ὁδοῦ ἄνθρωπος ὤν (φύσει γὰρ αὐτῷ ἀγαθὰ τὰ ἁπλῶς ἀγαθά), ὁμοίως δὲ καὶ ἀνὴρ ἀντὶ γυναικὸς καὶ εὐφυὴς ἀφυοῦς, διὰ τοῦ ἡδέος δὲ ἡ ὁδός, ἀνάγκη εἶναι τὰ καλὰ ἡδέα· ὅταν δὲ ταῦτα[2] διαφωνῇ, οὔπω σπουδαῖος τελέως· ἐνδέχεται γὰρ ἐγγενέσθαι ἀκρασίαν· τὸ γὰρ διαφωνεῖν τἀγαθὸν τῷ ἡδεῖ ἐν τοῖς πάθεσιν ἀκρασία ἐστίν.

Ich vermute also, daß der Satz ‚für den vollkommen Tugendhaften ist das Schöne (d. h. das sittlich Gute, das Löbliche) angenehm' daraus bewiesen wurde, daß der Mensch als Gattung mehr als die Tiere und der höherstehende Mensch mehr als der minderwertige sich diesem Ziel annähere und auf dem Wege zu ihm einen Vorsprung habe, daher angenommen werden müsse, daß der vollkommen Tugendhafte es erreiche. Durch die Erwähnung der καλά an dieser Stelle wird bestätigt, daß der ἀληθινὸς φίλος der πρώτη φιλία als ἀγαθὸς τῷ τοιόσδε εἶναι in dem Sinne gedacht wird, daß seine Eigenschaften und Betätigungen alle schön sind. Ist dies der Fall, dann ist er für seinen ebenfalls tugendhaften Freund ein φιλητόν, das nicht nur ἀγαθόν, sondern auch ἡδύ ist.

Es folgt nun noch ein besonders schwieriger, durch Textverderbnis entstellter Abschnitt, der so lautet:

1237 a 10. ὥστ' ἐπειδὴ ἡ πρώτη φιλία κατ' ἀρετήν, ἔσονται καὶ αὐτοὶ ἁπλῶς ἀγαθοί, τοῦτο δ' οὐχ ὅτι χρήσιμοι, ἀλλ' ἄλλον τρόπον· διχῶς γὰρ ἔχει τὸ τῳδὶ ἀγαθὸν καὶ (τὸ)[3] ἁπλῶς ἀγαθόν, [καὶ][4] ὥσπερ ἐπὶ τοῦ ὠφελίμου, καὶ ἐπὶ τῶν ἕξεων· ἄλλο γὰρ τὸ ἁπλῶς ὠφέλιμον [καὶ τὸ καλὸν][5] (καὶ πρὸς τὸ τῳδὶ ὠφέλιμον)[6] τοιοῦτο (οἷον τὸ)[7] γυμνάζεσθαι

[1] εὔθετος scripsi, εὔθετος δὲ libri.
[2] ταῦτα Bussemaker, τοῦτο libri.
[3] τὸ addidi.
[4] καὶ delevi.
[5] καὶ τὸ καλὸν delevi errore huc delatum. Suspicor supra post τῶν ἕξεων fuisse: καὶ τοῦ καλοῦ.
[6] et [7] supplevi, quae propter homoioteleuton exciderant.

πρὸς τὸ φαρμακεύεσθαι· ὥστε καὶ αἱ ἕξεις, ἡ ἀνθρώπου ἀρετή· ἔστω γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῶν φύσει σπουδαίων· ἡ γὰρ τοῦ φύσει σπουδαίου ἀρετὴ ἁπλῶς ἀγαθόν, ἡ δὲ τοῦ μὴ ἐκείνῳ· ὁμοίως δὴ ἔχει καὶ τὸ ἡδύ· ἐνταῦθα γὰρ ἐπιστατέον καὶ σκεπτέον, πότερόν ἐστιν ἄνευ ἡδονῆς φιλία καὶ τί διαφέρει καὶ ἐν ποτέρᾳ[1] ποτ' ἐστὶ τὸ φιλεῖν· πότερον ὅτι ἀγαθός, κἂν εἰ μὴ ἡδύς, (φίλος ᾖ, κἂν ᾖ ἀγαθός, ὅτι ἡδύς),[2] ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο; διχῶς δὴ λεγομένου τοῦ φιλεῖν, [πότερον ὅτι ἀγαθὸς][3] τὸ κατ' ἐνέργειαν οὐκ ἄνευ ἡδονῆς φαίνεται· δῆλον δ' ὅτι ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἐπιστήμης αἱ πρόσφατοι θεωρίαι καὶ μαθήσεις αἰσθηταὶ μάλιστα τῷ ἡδεῖ, οὕτω καὶ αἱ τῶν συνήθων ἀναγνωρίσεις, καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτὸς ἐπ' ἀμφοῖν· φύσει γοῦν τὸ ἁπλῶς ἀγαθὸν ἡδὺ ἁπλῶς, καὶ οἷς ἀγαθόν, τούτοις ἡδύ· διὸ εὐθὺς τὰ ὅμοια ἀλλήλοις χαίρει καὶ ἀνθρώπῳ ἥδιστον ἄνθρωπος· ὥστ' ἐπεὶ καὶ ἀτελεῖ, δῆλον ὅτι καὶ τελειωθέντι· ὁ δὲ σπουδαῖος τέλειος.

In diesem Abschnitt wird zunächst festgestellt, daß die beiden Freunde in der πρώτη φιλία, weil ja diese auf der Tugend beruht, tugendhaft und daher selbst ἁπλῶς ἀγαθοί sind, aber nicht insofern jeder dem andern nützlich ist, sondern in anderem Sinne. Es wird hier auf die frühere Einteilung der Güter in χρήσιμα und ἀγαθὰ τῷ τοιάδε εἶναι zurückgegriffen, und es bestätigt sich unsere Auffassung, daß letztere mit den καλά, d. h. den Tugenden und ihren Betätigungen identisch sind. Denn hier tritt an ihre Stelle der Ausdruck αἱ ἕξεις. Es wird nun gelehrt, daß die Unterscheidung von ἁπλῶς ἀγαθά und τινὶ ἀγαθά sich nicht auf die χρήσιμα beschränkt, sondern auch die ἕξεις, d. h. die Tugenden mitbetrifft, auf die es dem Verfasser hier allein ankommt. Die entscheidende Stelle a 13—15 glaube ich geordnet zu haben. Sie war entstellt 1. durch Eindringen der wahrscheinlich aus der vorigen Zeile hierher verirrten Worte καὶ τὸ καλόν, 2. durch den Ausfall der Worte καὶ πρὸς τὸ τῳδὶ ὠφέλιμον, der durch die Wiederkehr des Wortes ὠφέλιμον hervorgerufen war; außerdem war nach τοιοῦτο, wieder durch Homoioteleuton, οἷόν τε ausgefallen. Für das ἁπλῶς ὠφέλιμον ist das γυμνάζεσθαι Beispiel, weil es dem normalbeschaffenen, für das τῳδὶ ὠφέλιμον das φαρμακεύεσθαι, weil es nur dem kranken Menschen zuträglich ist.

[1] ποτέρᾳ scripsi, ποτέρῳ libri.

[2] φίλος ᾖ κἂν ᾖ ἀγαθός, ὅτι ἡδύς supplevi, quae propter homoioteleuton exciderant.

[3] πότερον ὅτι ἀγαθός ex antecedentibus huc delatum (propter φιλεῖν repetitum) delevi.

Um auf die ἕξις dieselbe Zweiteilung anwenden und die ἀρετή jener beiden Freunde als ἁπλῶς ἀγαθόν (und daher auch ἁπλῶς ἡδύ) erweisen zu können, nimmt er den Satz zu Hilfe, daß die ἀρετή jedes von Natur wertvollen Wesens (ἡ τοῦ φύσει σπουδαίου ἀρετή) ein ἁπλῶς ἀγαθόν sei, die eines von Natur nicht wertvollen Wesens dagegen nur ein Gut für dieses Wesen selbst, also ein τινὶ ἀγαθόν. Da nun der Mensch ein φύσει σπουδαῖον ist, so ergibt sich, daß seine Tugend ein ἁπλῶς ἀγαθόν ist; ist sie aber das, so ist sie auch ἁπλῶς ἡδύ und auch ἡδύ für den tugendhaften Freund. Diese letzten Schlüsse sind nur durch die Worte: ὁμοίως δὴ ἔχει καὶ τὸ ἡδύ abgekürzt wiedergegeben. Hiernach soll nun die Frage beantwortet werden, ob es auch eine φιλία ohne ἡδονή gibt und, wenn es eine gibt, wodurch sie sich von der mit ἡδονή unterscheidet und in welcher von beiden Arten das φιλεῖν stattfindet, in der mit ἡδονή oder der ohne ἡδονή. Der folgende Satz, der, wieder durch Ausfall entstellt, der Ergänzung bedurfte, war nur eine Wiederholung derselben Frage in geänderter Form. ‚Ist jemand, weil er gut ist, auch wenn er nicht angenehm ist, Gegenstand der Liebe, oder auch wenn er gut ist, nur weil er zugleich auch angenehm und nicht deswegen (weil er gut ist)?' Wenn es eine φιλία ἄνευ ἡδονῆς gibt, dann müßte in ihr der erste Teil der Alternative gelten; wenn es nur eine μεθ' ἡδονῆς gibt, dann könnte man auf den Gedanken kommen, daß nicht, wie Aristoteles sonst lehrt, das ἀγαθόν, sondern das ἡδύ das eigentliche φιλητόν wäre. So hatte ja Aristoteles schon 1236 b 34 gefragt: πότερον τὸ κατ' ἐνέργειαν φιλεῖν μεθ' ἡδονῆς, ὥστε καὶ τὸ φιλητὸν ἡδύ. Ich glaube nicht, daß Aristoteles das ἡδύ als das eigentliche φιλητόν anerkennen will. Als solches gilt ihm das Gute. Was er 1235 b 25 vom ὀρεκτόν und βουλητόν sagt, es sei entweder das ἀγαθόν oder das φαινόμενον ἀγαθόν, das gilt natürlich auch für das φιλητόν, weil die φιλία eine Art von βούλησις ist. Gr. Ethik 1208 b 36 hatte er kurzweg gesagt: εἰ δή τις μετὰ τοῦτο ἐπισκέψαιτο τί ἐστι τὸ φιλητόν, ἔστιν οὖν οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ ἀγαθόν und unter diesem ἀγαθόν das ἁπλῶς ἀγαθόν verstanden (das ἑκάστῳ ἀγαθόν sei nur βουλητέον und φιλητέον, nicht βουλητόν und φιλητόν), und 1209 a 9 hatte er gesagt, daß die σπουδαῖοι φιλητοί sind ᾗ ἀγαθοί. Ich glaube, daß Aristoteles auch in der Eudemischen Stelle an dem ἀγαθόν als dem eigentlichen und primären φιλητόν festhält und das ἡδύ nur sekundär als φιλητόν

gelten läßt, insofern die ἁπλῶς ἡδέα mit den ἁπλῶς ἀγαθά identisch sind. Die Frage πότερον ἔστιν ἄνευ ἡδονῆς φιλία ist zu bejahen. Mit der κατὰ τὸ συμφέρον φιλία ist keine ἡδονή verbunden; in ihr liebt man den Freund nur, weil er einem nützlich, also αὐτῷ ἀγαθός, nicht weil er ἁπλῶς ἀγαθός ist. In dieser Art von φιλία gibt es kein φιλεῖν. In der καθ' ἡδονὴν φιλία liebt man den Freund, weil er ἡδύς ist, aber nur, weil das ἡδύ (in diesem Falle nur ein αὐτῷ [τινὶ] ἡδύ) ein φαινόμενον ἀγαθόν ist. In der vollkommenen Freundschaft liebt man den Freund, weil er ἁπλῶς ἀγαθός und dadurch zugleich auch ἁπλῶς ἡδύς ist. Das τινὶ ἀγαθόν und das τινὶ ἡδύ können jedes für sich, getrennt vom andern, bestehen; das ἁπλῶς ἡδύ dagegen fällt immer mit dem ἁπλῶς ἀγαθόν und, wenn dieses καλόν ist, auch mit dem καλόν zusammen. Das φιλεῖν ist also, wenigstens κατ' ἐνέργειαν, wenn es zwei Arten von Freundschaft gibt, eine mit und eine ohne ἡδονή, nur in der μεθ' ἡδονῆς vorhanden. Denn das φιλεῖν κατ' ἐνέργειαν ist immer mit ἡδονή verbunden. Dies wird dadurch bestätigt, daß man, gleichwie in der Wissenschaft an den frischen, eben erst gewonnenen Einsichten, so auch an Bekannten, die man eben erst kennengelernt hat, den merkbarsten Genuß hat. Der Grund ist in beiden Fällen derselbe, daß nämlich die ἐνέργεια Lust hervorruft. So ist es auch in der Tugendfreundschaft, in der der Genuß des κατ' ἐνέργειαν φιλεῖν noch dadurch gesteigert wird, daß die beiden Freunde als Tugendhafte einander gleichartig sind und sich als gleichartig erkennen. Also nicht nur dadurch ist ihre Freundschaft genußreich, daß jeder in dem andern ein ἀγαθὸν ἁπλῶς findet, das von Natur auch ἡδὺ ἁπλῶς ist, und von dem, dem es gut ist, auch als angenehm empfunden wird, sondern auch wegen ihrer Gleichartigkeit. Jeder hat Freude an seinem eigenen Dasein und darum auch an einem Wesen gleicher Art. Sich selbst kennenzulernen, heißt es Gr. Ethik 1213 a 13, ist höchst angenehm und zugleich höchst schwierig. Wie man, um sein Angesicht zu beschauen, in einen Spiegel blickt, so, um sein inneres Wesen zu beschauen, auf sein ‚alter ego', den Freund. Wenn nun schon überhaupt, fährt unsere Eudemische Stelle fort, der Mensch am Menschen als solchen, auch der unvollkommene am unvollkommenen, Freude hat, so muß dies erst recht bei dem tugendhaften, d. h. vollendeten Menschen gegenüber einem ihm gleichartigen der Fall sein.

Die Fortsetzung der Stelle, welche die mit der wahren Freundschaft verbundene Lust, die mehr im Lieben als im Geliebtwerden bestehe, näher bestimmt, die wahre φιλικὴ ἡδονή, ist für meinen Zweck ohne Bedeutung. Denn ich habe nur deswegen den Text dieser Stelle in Ordnung zu bringen und ihren Gedankengehalt klarzustellen versucht, weil er ein Stück aristotelischer Güterlehre enthält, das hier nicht um seiner selbst willen, sondern nur um das Wesen der idealen Freundschaft daraus abzuleiten, dargestellt wird: das aber wegen der fundamentalen Bedeutung der darin enthaltenen Begriffsbestimmungen für die Ethik überhaupt, besonders für die Lehre von der Eudämonie als dem höchsten praktischen Gut, nicht eigens für die Freundschaftslehre ersonnen sein kann, sondern wenigstens zeitweise zu den Grundlagen des ethischen Systems unseres Philosophen gehört haben muß. Es wird also erforderlich sein, es in die Entwicklung desselben einzuordnen, indem wir es mit dem, was die Topika über die früharistotelische Güterlehre zu erschließen erlauben, also mit dem frühesten uns erreichbaren Entwicklungsstadium der aristotelischen Ethik, in genetischen Zusammenhang bringen. Aber bevor wir dies versuchen, müssen wir darlegen, wie sich die beiden andern Ethiken, die der Eudemischen vorausliegende Große und die ihr nachfolgende Nikomachische, zu diesem Stück Güterlehre verhalten. Denn wenn wir durch diese drei Punkte die Richtung der Entwicklungslinie festgelegt haben, wird es uns vielleicht eher möglich sein, sie nach rückwärts so weit zu verlängern, daß sie mit der Güterlehre der Topika zusammentrifft.

Wenn wir die Darlegung über das φιλητόν Nik. 1155 b 17—1156 a 5 mit dem entsprechenden Abschnitt Eud. 1235 b 18—1236 a 15 vergleichen, so finden wir das Problem in der Nik. Ethik kürzer und anscheinend mit geringerem wissenschaftlichen Interesse behandelt. Aber auch die Bestimmung des φιλητόν stimmt sachlich mit der Eudemischen nicht überein. Die Worte: δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι, ἀλλὰ τὸ φιλητόν· τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον führen gleich anfangs die drei τέλη, ohne sie abzuleiten, als etwas Anerkanntes und Feststehendes ein, während die Eud. das φιλούμενον aus dem ὀρεκτὸν καὶ βουλητόν ableitet und als τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν bestimmt. Indem das ἡδὺ als φαινόμενον ἀγαθὸν erwiesen wird, tritt es als zweites, aber nicht

gleichwertiges Ziel neben das ἀγαθόν. Das ὠφέλιμον = χρήσιμον wird als drittes τέλος neben ἀγαθόν und ἡδύ erst später durch Teilung des ἀγαθόν in zwei Arten, das ἀγαθὸν τῷ τοιόνδε εἶναι (= καλόν) und das χρήσιμον, gewonnen. Die Unterscheidung der ἀγαθά in ἁπλῶς und τινὶ ἀγαθά und die entsprechende Zweiteilung der ἡδέα wird deswegen der Einführung des χρήσιμον noch vorausgeschickt, weil die an diese Zweiteilung angeknüpfte Identifikation: τὰ αὐτὰ ἁπλῶς ἀγαθὰ καὶ ἁπλῶς ἡδέα schon gebraucht wird, um die drei τέλη herauszubekommen. Denn es ergibt sich aus ihr, daß, wegen der Identität des ἁπλῶς ἡδύ mit dem ἁπλῶς ἀγαθόν, nur das τινὶ ἡδύ, das ein φαινόμενον ἀγαθόν ist, als selbständiges τέλος neben den beiden Arten des ἀγαθόν gezählt werden kann. In der Nikom. Stelle verliert das χρήσιμον durch die Definition δι' οὗ γίνεται ἀγαθόν τι ἢ ἡδονή seine selbständige Bedeutung als τέλος, so daß sich ergibt: φιλητὰ ἂν εἴη τἀγαθόν τε καὶ τὸ ἡδὺ ὡς τέλη. Das χρήσιμον ist hier nicht, wie in Eud., eine Art des Guten. Die Folge ist, daß man auch unter τἀγαθόν nicht, wie in Eud., eine bestimmte Art des Guten versteht, welche das Prinzip der Tugendfreundschaft bildet (das καλόν), sondern genötigt ist, den Begriff ganz allgemein zu fassen. Sonderbar ist, daß auch alles, δι' οὗ γίνεται ἡδονή ins χρήσιμον eingeschlossen wird. Denn dadurch wird die im folgenden durchgeführte Unterscheidung der διὰ τὸ χρήσιμον und der δι' ἡδονὴν φιλία als verschiedener Freundschaftsarten im voraus ad absurdum geführt. Aristoteles hatte, als er die ältere Vorlesung überarbeitete, anscheinend vergessen, daß er χρήσιμος ursprünglich in ganz anderem Sinne in die Freundschaftstheorie eingeführt und zum Prinzip eines der drei εἴδη φιλίας gemacht hatte. In der Gr. und in der Eud. Ethik waren die χρήσιμα, bezw. συμφέροντα (so heißen sie in der Gr. Eth.) identisch gewesen mit dem, was Aristoteles sonst δυνάμεις genannt hatte, d. h. mit jenen natürlichen leiblichen und äußeren Gütern, die, wenn sie von dem Tugendhaften richtig gebraucht werden, zur Glückseligkeit beitragen, den Nichttugendhaften dagegen schädlich werden können. In der Nikom. Stelle sind sie in die Klasse der ποιητικά hinabgesunken, die gänzlich ungeeignet sind, als τέλος eine Freundschaftsart zu begründen. Ferner führt Aristoteles in der Nikom. Stelle die Unterscheidung der ἀγαθά in ἁπλῶς und τινὶ ἀγαθά und der ἡδέα in ἁπλῶς und τινὶ ἡδέα ein, ohne von

ihnen denselben Gebrauch zu machen, wie in den früheren Ethiken. Daß in der πρώτη φιλία nur ἁπλῶς ἀγαθά Gegenstand der Liebe sind, und daß die ἁπλῶς ἀγαθά immer auch ἁπλῶς ἡδέα sind, davon erfährt man hier kein Wort. Erst später 1156 b 22 wird dieser Satz gelegentlich nachgeholt, in einem Abschnitt, der vielleicht Dublette des vorausgehenden ist. Für die Unterscheidung der drei εἴδη φιλίας hielt Aristoteles die Sonderung der ἁπλῶς von den τινὶ ἀγαθά und ἡδέα jetzt nicht mehr für nötig. Dennoch behielt er sie aus seiner früheren Lehre bei. (Genaueres über die verschiedenen Arten von ἡδοναί Nik. 1152 b 28—33.) Der Satz ἁπλῶς μὲν τὸ (ἁπλῶς) ἀγαθὸν φιλητόν, ἑκάστῳ δὲ τὸ ἑκάστῳ bringt uns um keinen Schritt weiter. Er hebt den Begriff des φιλητόν, wie er in den früheren Ethiken aufgefaßt worden war, geradezu auf. Nach dem φιλητόν zu fragen, hatte ja nur einen Sinn, wenn dieses als Norm aufgefaßt wurde, an der das tatsächliche Lieben der einzelnen Menschen gemessen werden sollte. In den beiden früheren Ethiken war es das ἀγαθόν; das ἡδύ nur als φαινόμενον ἀγαθόν. Auch die Unterscheidung des ὂν ἀγαθόν vom φαινόμενον ἀγαθόν ist ganz zwecklos für die Freundschaftstheorie der Nik. Ethik: φιλεῖ δὲ ἕκαστος οὐ τὸ ὂν αὐτῷ ἀγαθόν, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον· διοίσει δ' οὐδέν· ἔσται γὰρ τὸ φιλητὸν φαινόμενον. Wir können diesem διοίσει οὐδέν nicht bestimmen. Denn wenn in der Tugendfreundschaft nur ein φαινόμενον ἀγαθόν, ein φαινομένη ἀρετή geliebt wird, so werden alle die schönen Dinge hinfällig, die Aristoteles später an ihr zu rühmen weiß. Es scheint mir, daß die Analyse des Nikom. Abschnittes beweist, daß dem Aristoteles, als er die Freundschaftsabhandlung für die Nikomachische Ethik überarbeitete, deren ursprüngliche Begriffswelt, namentlich die ihr zugrunde liegende Güterlehre, fremd geworden war. Als er die Eudemische Vorlesung hielt, war sie noch frisch und lebendig und von der Lust der Energie erfüllt.

Wir müssen nun weiter untersuchen, wie sich die Gr. Ethik in der Lehre vom ἀγαθόν, καλόν und ἡδύ zur Eudemischen verhält. In der Gr. Ethik spielt die Güterlehre eine noch größere Rolle als in der Eudemischen. Es werden zwar nicht, wie in der End., die drei Strebensziele, ἀγαθόν, καλόν, ἡδύ, und ihre Verbindung im höchsten Gut von vornherein als Hauptthema der ganzen Vorlesung aufgestellt (dies ist eine Sondereigen-

tümlichkeit der Eud.), dafür wird aber die Ableitung des höchsten Gutes 1183 b 20—1184 a 14 durch eine Reihe von διαιρέσεις τῶν ἀγαθῶν gestützt, deren wichtigste, in τίμια, ἐπαινετά, δυνάμεις, ποιητικά, im zweiten Gliede das καλόν (denn καλόν = ἐπαινετόν), im dritten Gliede das ἀγαθόν im engeren Sinne enthält. Denn die δυνάμεις sind diejenigen ἀγαθά und δι' αὑτὰ αἱρετά, die nicht als solche schon καλά sind. Die Eudaimonia selbst gehört als höchstes Gut in die Klasse der τίμια, nicht der ἐπαινετά (Eud. 1219 b 11). In dem Abschnitt über die καλοκἀγαθία 1207 b 27 heißt es ἐπειδὴ οὖν εἰς δύο διαιροῦμεν καὶ τὰ μὲν φαμεν εἶναι ἀγαθά, τὰ δὲ καὶ καλά (in den Hds. haben ἀγαθά und καλά die Plätze getauscht, so daß das steigernde καί, das nur zu καλά paßt, unpassend neben ἀγαθά steht), καὶ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἁπλῶς ἀγαθά, τὰ δὲ οὔ, καὶ καλὰ μὲν οἷον τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς ἀπ' ἀρετῆς πράξεις, ἀγαθὰ δὲ οἷον ἀρχὴν πλοῦτον δόξαν τιμὴν τὰ τοιαῦτα· ἔστιν οὖν ὁ καλὸς κἀγαθός, ᾧ τὰ ἁπλῶς ἀγαθά ἐστιν ἀγαθὰ καὶ τὰ ἁπλῶς καλὰ καλά ἐστιν. In diesem Punkt zeigt sich die Priorität der Gr. Ethik gegenüber der Eudemischen, bei sonstiger Übereinstimmung der Lehre, darin daß noch nicht, wie in der Eudemischen, behauptet wird, für den καλοσκἀγαθός seien auch die ἁπλῶς ἀγαθὰ καλά. Das ist eine Steigerung und Verfeinerung dieser Lehre, die erst in der Eud. Ethik hinzugekommen ist. Wenn, um den Namen καλοσκἀγαθός zu rechtfertigen, gesagt wurde, er sei derjenige, ᾧ τὰ ἁπλῶς ἀγαθά ἐστιν ἀγαθὰ καὶ τὰ ἁπλῶς καλὰ καλά ἐστιν, so war die Formulierung angreifbar, weil die erste dieser beiden Eigentümlichkeiten auch dem bloßen ἀγαθός zukommt, die zweite aber voraussetzen würde, daß die Unterscheidung von ἁπλῶς und οὐχ ἁπλῶς auch auf das καλόν anwendbar wäre, auf das sie sonst niemals angewendet wird. Das καλόν ist natürlich für jeden Menschen καλόν. Die viel feinere Formulierung der Eud., die den καλοσκἀγαθός scharf vom bloßen ἀγαθός unterscheidet, trägt diesen naheliegenden Einwendungen Rechnung. — Am interessantesten aber ist es, die Erörterung über das φιλητόν 1208 b 36—1209 a 18 und die Ableitung der drei Freundschaftsarten aus ihr mit der oben von uns untersuchten entsprechenden Eudemischen Stelle zu vergleichen: εἰ δή τις μετὰ τοῦτο ἐπισκέψαιτο, τί ἐστι τὸ φιλητόν, ἔστιν οὖν οὐκ ἄλλο τι ἢ τἀγαθόν· ἕτερον μὲν οὖν ἐστι τὸ φιλητὸν καὶ τὸ φιλητέον, ὥσπερ καὶ τὸ βουλητὸν καὶ τὸ βουλητέον· βουλητὸν μὲν γὰρ τὸ ἁπλῶς ἀγαθόν,

βουλητέον δὲ τὸ ἑκάστῳ ἀγαθόν· οὕτω καὶ φιλητὸν μὲν τὸ ἁπλῶς ἀγαθόν, φιλητέον δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν, ὥστε τὸ μὲν φιλητὸν καὶ φιλητέον, τὸ δὲ φιλητέον οὐκ ἔστι φιλητόν. — συνῆπται γάρ πως τἀγαθῷ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν καὶ τὸ φιλητέον τῷ φιλητῷ, ἔχεται δὲ καὶ ἀκολουθεῖ τῷ ἀγαθῷ καὶ τὸ ἡδὺ εἶναι καὶ τὸ συμφέρον· ἡ μὲν οὖν τῶν σπουδαίων φιλία ἐστίν, ὅταν ἀντιφιλῶσιν ἀλλήλους· φιλοῦσι δὲ ἀλλήλους, ᾗ φιλητοί· φιλητοὶ δέ, ᾗ ἀγαθοί· οὐκοῦν ὁ σπουδαῖος, φησίν, τῷ φαύλῳ οὐκ ἔσται φίλος· ἔσται μὲν οὖν· ἐπειδὴ γὰρ τἀγαθῷ ἠκολούθει τὸ συμφέρον καὶ τὸ ἡδύ, ᾗ ἐστιν φαῦλος ὢν ἡδύς, ταύτῃ φίλος· πάλιν αὖ συμφέρων, ᾗ συμφέρων, ταύτῃ φίλος· ‚ἀλλ' οὐκ ἔσται γε κατὰ τὸ φιλητὸν ἡ τοιαύτη φιλία· φιλητὸν γὰρ ἦν τἀγαθόν, ὁ δὲ φαῦλος οὐ φιλητός.' οὐ γάρ, ἀλλὰ κατὰ τὸ φιλητέον· εἰσὶν γὰρ ἀπὸ τῆς παντελοῦς φιλίας τῆς ἐν τοῖς σπουδαίοις καὶ αὗται αἱ φιλίαι, ἥ τε κατὰ τὸ ἡδὺ καὶ ἡ κατὰ τὸ συμφέρον. Das Begriffspaar φιλητόν und φιλητέον wird auf das βουλητόν und βουλητέον zurückgeführt. Letzteres Begriffspaar muß den Hörern der Gr. Ethik-Vorlesung schon von früher ganz geläufig gewesen sein. Denn sonst hätte es ja keinen Zweck gehabt, an dasselbe anzuknüpfen. Daß das ἀγαθόν der Gegenstand der βούλησις ist, war schon, als er die Topika vortrug, die Ansicht des Aristoteles, wie wir uns früher überzeugt haben. Daß das βουλητόν das ἀγαθόν ist, ist uns also nichts Neues. Auch das βουλητέον muß aber ein in der fröharistotelischen Ethik anerkannter Begriff gewesen sein, und zwar in demselben Sinne, wie es hier dem βουλητόν gegenübergestellt wird. Βουλητόν ist das ἁπλῶς ἀγαθόν, βουλητέον das ἑκάστῳ ἀγαθόν. Jenes ist das für den Menschen als Gattungswesen, d. h. für den normal und naturgemäß beschaffenen Menschen Erwünschte, dieses das, was der Einzelne, insofern er von der Normalbeschaffenheit abweicht, zu wünschen genötigt ist. Diese Unterscheidung des ἁπλῶς ἀγαθόν vom ἑκάστῳ (τινί, αὐτῷ) ἀγαθόν muß zum ältesten Bestande der aristotelischen Ethik gerechnet werden, da sie schon in den Topika vorkommt: γ 116 b 8 καὶ τὸ ἁπλῶς ἀγαθὸν τοῦ τινὶ αἱρετώτερον, οἷον τὸ ὑγιάζεσθαι τοῦ τέμνεσθαι. Die φιλία, die ja selbst eine βούλησις ist, hat denselben Gegenstand wie diese. Darum gibt es, dem βουλητόν und βουλητέον entsprechend, ein φιλητόν und φιλητέον. Das βουλητόν, bezw. φιλητόν ist immer auch ein βουλητέον, bezw. φιλητέον, nicht aber auch umgekehrt das βουλητέον, bezw. φιλητέον immer mit dem βουλητόν, bezw. φιλητόν identisch: 1209 a 2 ὥστε τὸ μὲν φιλητὸν καὶ φιλητέον, τὸ δὲ φιλητέον οὐκ ἔστι φιλητόν. Daß so mit Marc. 213 und corr.

Vat. 1342 zu lesen nötig ist und nicht mit den andern Hds. τὸ μὲν φιλητέον καὶ φιλητόν, τὸ δὲ φιλητὸν οὐκ ἔστι φιλητέον zeigt das Folgende: συνῆπται γάρ πως τἀγαθῷ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν καὶ τὸ φιλητέον τῷ φιλητῷ· ἕπεται δὲ καὶ ἀκολουθεῖ τῷ ἀγαθῷ καὶ τὸ ἡδὺ εἶναι καὶ τὸ συμφέρον. Wenn dem ἀγαθόν, welches das eigentliche φιλητόν ist, das ἡδύ und das συμφέρον folgt, d. h. von ihm unabtrennbar ist, das ἡδύ und das συμφέρον aber nach Aristoteles' Meinung eben φιλητέα = τινὶ ἀγαθά sind, so muß das συνῆπται = ἀκολουθεῖ verstanden werden. Daraus ergibt sich die Richtigkeit der Lesart des Marc. 213. Daß das συμφέρον und das ἡδύ als τινὶ ἀγαθά angesehen werden, ergibt sich daraus, daß sie mit dem φιλητέον identifiziert werden, dieses aber mit dem αὐτῷ (τινί) ἀγαθόν. Bezüglich des συμφέρον ist dies erklärlich, obgleich es zu der Eudemischen Stelle nicht stimmt. Denn diese unterscheidet ja auch auf dem Gebiet des χρήσιμον (ὠφέλιμον), das an die Stelle des συμφέρον getreten ist, ein ἁπλῶς ὠφέλιμον von einem τινὶ ὠφέλιμον: 1237 a 12 διχῶς γὰρ ἔχει τὸ τῳδὶ ἀγαθὸν καὶ ἁπλῶς ἀγαθὸν καὶ ὁμοίως ὥσπερ ἐπὶ τοῦ ὠφελίμου καὶ ἐπὶ τῶν ἕξεων. Dieses verhält sich zu jenem οἷον τὸ γυμνάζεσθαι πρὸς τὸ φαρμακεύεσθαι. Nach der Stelle der Gr. Ethik gibt es kein συμφέρον, das zugleich ἁπλῶς ἀγαθόν ist. Sonst dürfte ja nicht, wie es geschieht, das συμφέρον kurzerhand dem ἀγαθόν, welches als ἁπλῶς ἀγαθόν verstanden werden muß, auch wenn man nicht 1209 a 5 mit Bonitz τῷ (ἁπλῶς) ἀγαθῷ ergänzt, als etwas Verschiedenes gegenüber gestellt werden. Unter dem συμφέρον können, ebenso wie unter dem ὠφέλιμον = χρήσιμον der Eudemischen Stelle nur die leiblichen und äußeren Güter verstanden werden, die in der Gütereinteilung Gr. Ethik 1183 b 27 δυνάμεις genannt werden, weil sie der Tugendhafte zum Guten gebrauchen könne, der Schlechte nicht, für die aber doch die Bezeichnung ἀγαθά berechtigt sei, weil die χρῆσις des Tugendhaften, nicht die des Schlechten, maßgebend sei. 1207 b 32 ff. werden dieselben Dinge, ἀρχή, πλοῦτος, δόξα, τιμή, ganz wie in der Eud. Ethik zu den ἁπλῶς ἀγαθά gerechnet. An unserer Stelle dagegen, Gr. Ethik 1209 a, ist das συμφέρον, das aus diesen Dingen besteht, nur als φιλητέον und τινὶ ἀγαθόν anerkannt. Dadurch bekommt auch das (ἁπλῶς) ἀγαθόν, dem dieses τινὶ ἀγαθόν gegenüber gestellt wird, einen veränderten Sinn. Während in der Eud. Ethik das ἁπλῶς ἀγαθόν sowohl die sittlichen Werte (τὰ καλά) wie die leiblichen und

äußeren Güter umfaßt, scheint es an unserer Stelle der Gr. Ethik als solches in rein moralischem Sinn aufgefaßt zu werden. Das ξυμφέρον und das ἡδὺ folgen ihm (ἀκολουθεῖ) und haften an ihm (συνῆπται), sind also von ihm unabtrennbar; aber gerade deswegen müssen sie als solche von ihm verschieden sein. Die auf das Gute gegründete Freundschaft wird sonst zumeist in der Gr. Ethik ἡ κατ' ἀρετὴν φιλία genannt. Darum muß auch mit dem ἀγαθὸν die ἀρετή und ihre Betätigungen gemeint sein. Das ἀγαθὸν ist also hier mit dem καλὸν identisch. Diese Art von Freundschaft ist κατ' ἀρετὴν (beruht auf der Tugend), weil in ihr beide Teile tugendhaft sind und jeder den andern ebendeswegen liebt, weil er tugendhaft ist: ἡ μὲν οὖν τῶν σπουδαίων φιλία ἐστίν, ὅταν ἀντιφιλῶσιν ἀλλήλους· φιλοῦσι δὲ ἀλλήλους ᾗ φιλητοί· φιλητοὶ δέ, ᾗ ἀγαθοί. Diese Stelle macht ganz klar, daß das ἀγαθόν, das hier als φιλητὸν eingeführt wird, mit dem καλὸν identisch ist.

Wie soll man sich nun erklären, daß das συμφέρον, d. h. der Inbegriff aller leiblichen und äußeren Güter, als nur τινί, nicht ἁπλῶς ἀγαθὸν bezeichnet wird, während doch nicht nur die Eudemische, sondern auch die Gr. Ethik selbst an andern Stellen, wie oben gezeigt wurde, diese Güter als ἁπλῶς ἀγαθὰ anerkennt? Der Widerspruch innerhalb der Gr. Ethik selbst kann m. E. nur ein scheinbarer sein. Wir haben vielleicht zu voreilig das συμφέρον mit den leiblichen und äußeren Gütern identifiziert. Es ist zwar unzweifelhaft, daß es sich bei dem συμφέρον wie bei dem ὠφέλιμον = χρήσιμον der Eud. Stelle um die leiblichen und äußeren Güter handelt. Das zeigt sich ja deutlich in allem, was im weiteren Verfolg der Freundschaftsabhandlung über die Nützlichkeitsfreundschaft gesagt wird. Aber das συμφέρον bezeichnet nicht die leiblichen und äußeren Güter als solche, sondern den allgemeinen Gesichtspunkt, aus dem, und das Strebensziel, für das man sie zu erstreben pflegt. Ἁπλῶς ἀγαθὰ heißen ja diese Güter nur, insofern sie von dem Tugendhaften als Bausteine für die Glückseligkeit benützt werden können, deren Grundbau aus der ἀρετῆς ἐνέργεια besteht. Wenn man sie dagegen aus dem Gesichtspunkt des ξυμφέρον erstrebt, wie die meisten Menschen tun, dann wird ihre Eigenschaft als ἁπλῶς ἀγαθὰ nicht aktualisiert. Das geschieht nur, wenn sie aus dem Gesichtspunkt des ἀγαθὸν angeeignet und in den Dienst der ἀρετή gestellt werden. Wenn wir das ξυμφέρον

so auffassen, dann liegt in unserer Stelle kein Widerspruch mit der uns sonst bekannten Theorie. Wer das ἀγαθόν, welches zugleich auch καλόν ist, nicht als das wahre φιλητόν erkennt, der ist genötigt, dem ξυμφέρον und dem ἡδύ nachzujagen, die eben wegen dieser Nötigung mit dem participium necessitatis als φιλητέα und βουλητέα bezeichnet werden. Insofern ein leibliches oder äußeres Gut nur ξυμφέρον ist, ist es nur ein τινὶ ἀγαθόν; insofern es von der Tugend zu tugendhaften Handlungen benützt werden kann, ist es ἁπλῶς ἀγαθόν. Was sich Aristoteles in der Gr. Ethik unter ξυμφέρον denkt, zeigen spätere Stellen, wie 1209 b 15: ἡ διὰ τὸ συμφέρον φιλία οὐ βεβαία, ἀλλὰ τῷ συμφέροντι συμμεταπίπτει. Wenn das συμφέρον fortwährend wechselt, so kann es nur ein τινὶ ἀγαθόν sein. Sein Wechsel ist durch die wechselnden Bedürfnisse des Einzelnen bedingt. Wenn schon einem und demselben Menschen bald dieses, bald jenes συμφέρει, so muß erst recht dem einen dies, dem andern jenes συμφέρειν, und das ist das Wesen des τινὶ ἀγαθόν. Damit hängt es auch zusammen, daß 1210 a 9 die κατὰ τὸ συμφέρον φιλία mit der κατ' ἀνομοιότητα identifiziert wird: τῷ γὰρ εὐπόρῳ ὁ πένης διὰ τὴν ἔνδειαν ὢν ὁ πλούσιος εὐπορεῖ φίλος ἐστί, καὶ τῷ σπουδαίῳ ὁ φαῦλος διὰ ταὐτό· διὰ γὰρ τὴν ἔνδειαν τὴν τῆς ἀρετῆς, παρ' οὗ οἴεται αὐτῷ ἔσεσθαι, διὰ τοῦτο τούτῳ φίλος· γίνεται οὖν ἐν τοῖς ἀνομοίοις φιλία κατὰ τὸ συμφέρον· διὸ καὶ Εὐριπίδης· „ἐρᾷ μὲν ὄμβρου γαῖ', ὅταν ξηρὸν πέδον“· (καὶ) ὡς ἐναντίοις οὖσιν τούτοις ἐγγίγνεται φιλία ἡ διὰ τὸ συμφέρον. (Vgl. Eud. 1239 b 23—1204 a 4.)

Es ist kein Zufall, daß der Begriff συμφέρον nur in der Gr. Ethik in der Freundschaftsabhandlung eine so große Rolle spielt, in denen der beiden andern Ethiken durch den des χρήσιμον oder ὠφέλιμον ersetzt ist. Denn aus den Topika kann man beweisen, daß der Begriff des συμφέρον gerade in der frühesten aristotelischen Ethik eine Rolle gespielt hat. Top. α 102 b 16 wird als Beispiel einer ζήτησις ποτέρῳ μᾶλλον τὸ κατηγορούμενον συμβέβηκεν angeführt: πότερον τὸ καλὸν ἢ τὸ συμφέρον αἱρετώτερον καὶ πότερον ὁ κατ' ἀρετὴν ἢ ὁ κατ' ἀπόλαυσιν ἥδιων βίος und α 105 a 27, als Beispiel für das δύνασθαι διελεῖν ποσαχῶς ἕκαστον λέγεται: ὅτι αἱρετόν ἐστι τὸ καλὸν ἢ τὸ ἡδὺ ἢ τὸ συμφέρον. In letzterer Stelle muß angenommen werden, daß es mehr als diese drei Arten des αἱρετόν in der damaligen Güterlehre des Aristoteles nicht gab. Denn sonst wäre ja der Satz kein passendes Beispiel

für das δύνασθαι διαλέξειν ποσαχῶς λέγεται. Daß das ἀγαθόν, das man vielleicht auch genannt zu finden erwartet, nicht genannt ist, erklärt sich daraus, daß es sich ohne Zweifel, obgleich nur αἱρετόν dasteht, um die Arten des δι' αὑτὸ αἱρετόν handelt, welches mit dem ἀγαθόν identisch ist. Wir dürfen daher nicht erwarten, das γένος den εἴδη in der διαίρεσις koordiniert zu finden. Καλόν, ἡδύ und συμφέρον waren also alle drei als ἀγαθά anerkannt, aber wahrscheinlich in dem Sinne, daß jedes der drei für sich genommen nur als τινὶ ἀγαθόν galt und erst in der Verbindung aller drei das καλόν zum ἁπλῶς καλόν, das ἡδύ zum ἁπλῶς ἡδύ, das συμφέρον zum ἁπλῶς συμφέρον wurde und das ἀγαθόν alle drei Vorzüge in sich vereinigte. Denn daß Aristoteles schon damals mit der Unterscheidung des ἁπλῶς vom τινὶ ἀγαθόν operierte, beweist die Stelle Top. γ 116 b 8 καὶ τὸ ἁπλῶς ἀγαθὸν τοῦ τινὶ αἱρετώτερον, οἷον τὸ ὑγιάζεσθαι τοῦ τέμνεσθαι, in der ὑγιάζειν ‚gesund erhalten', nicht ‚gesund machen' bedeuten muß, weil das Gesundmachen nur für den Kranken, also τινί ein Gut ist. Daß auch auf das καλόν die Unterscheidung von ἁπλῶς und τινί angewendet wurde, zeigt Gr. Ethik 1207 b 31 ἔστιν οὖν ὁ καλὸς κἀγαθός, ᾧ τὰ ἁπλῶς ἀγαθά ἐστιν ἀγαθὰ καὶ τὰ ἁπλῶς καλὰ καλά ἐστιν. Das höchste Lob und die höchste Ehre sind ἁπλῶς καλά, aber ἀγαθά sind sie nur für den Tugendhaften; dem, der sie nicht verdient, sind sie schädlich. Sonst hat sich in den Ethiken nur noch der Satz erhalten, daß das ἁπλῶς ἡδύ und das ἁπλῶς ἀγαθόν zusammenfallen. Er wird nirgends bewiesen, sondern immer schon als feststehend betrachtet, weil er aus der älteren Lehrform übernommen ist. Ursprünglich muß es, neben dem τινί, auch ein ἁπλῶς συμφέρον in dieser Theorie gegeben haben, welches ebenfalls mit dem ἀγαθόν zusammenfiel. Kurz das ἀγαθόν war συμφέρον, καλόν und ἡδύ. Diese Lehre ist die Vorstufe für die in der Eudemischen Ethik durchgeführte These, daß die Eudämonie κάλλιστον καὶ ἄριστον ἁπάντων οὖσα ἥδιστόν ἐστιν. Das συμφέρον ist hier durch das ἀγαθόν (ἄριστον) ersetzt, weil er natürlich nicht hätte sagen können, die Eudämonie sei πάντων συμφορώτατον. Dazu eignete sich das συμφέρον nicht, als Eigenschaft des τέλειον τέλος genannt zu werden, weil es jetzt mehr als ein πρὸς τὸ τέλος erschien und durch das χρήσιμον im Sprachgebrauch des Philosophen ersetzt und verdrängt worden war. In der Freundschaftsabhandlung der Gr. Ethik lautet die Begriffstriade, auf

die sie aufgebaut ist: ἀγαθόν, συμφέρον, ἡδύ. Hier ist also das ξυμφέρον aus der ursprünglichen Triade noch erhalten, das καλόν dagegen fehlt und ist durch das ἀγαθόν ersetzt, wie im Anfang der Eud. das ξυμφέρον durch das ἄριστον. Das hat auch seine guten Gründe. Denn das φιλητόν in der φιλία ist ja immer ein φιλητός. Man liebt den Freund in der Nützlichkeitsfreundschaft, weil er χρήσιμος ist, und in der auf Lust gegründeten Freundschaft, weil er ἡδύς ist. Unmöglich konnte aber in der πρώτη φιλία das καλόν als das φιλητόν genannt werden. Denn dann hätte auch der Freund φιλητός sein müssen ᾗ καλός. Das ging nicht an, weil καλός im ethischen Sinne nie von der Person, sondern immer nur von den Tugenden und ihren Betätigungen gebraucht wurde. Dem Ausdruck καλοσκἀγαθός, der immer nur für Personen gebraucht worden war, hat Aristoteles, im Widerspruch mit seiner herkömmlichen Bedeutung, selbstherrlich den Sinn beigelegt, einen Menschen zu bezeichnen, für den die ἁπλῶς ἀγαθὰ ἀγαθά und die ἁπλῶς καλὰ καλά sind. Außerdem stehen in der Gr. Ethik die Begriffe ἀγαθόν, συμφέρον, ἡδύ nicht alle drei auf gleichem Niveau, wie καλόν, συμφέρον, ἡδύ in der Topikstelle, sondern das ἀγαθόν auf einem höheren. Das ἀγαθόν ist, wie schon bei Plato, das eigentliche φιλητόν und βουλητόν, συμφέρον und ἡδύ nur βουλητέα und φιλητέα; und das ἀγαθόν ist mit den beiden βουλητέα untrennbar verbunden. In dem ἀγαθόν ist aber das καλόν, dessen Nennung wir vermissen, doch die Hauptsache. Denn im weiteren Verfolg der Abhandlung wird die πρώτη φιλία, die auf diesem ἀγαθόν beruht, immer ἡ κατ᾽ ἀρετὴν φιλία genannt. Die ἀρετή aber ist das καλὸν κατ᾽ ἐξοχήν. Es ist also begreiflich, daß hier nicht wie in den Topika καλόν, ἡδύ, συμφέρον genannt werden konnten, sondern das καλόν durch das ἀγαθόν ersetzt werden mußte.

Die Dreiheit der αἱρετά, καλόν, ἡδύ, συμφέρον, paßt vorzüglich für die frühаristotelische Ethik, die, wie ich früher erwiesen habe, noch ganz auf die drei platonischen Seelenteile, sowohl in ihrer Tugendlehre wie in ihrer Affektenlehre, gegründet war. Unsere jetzige Betrachtung lehrt uns, daß dasselbe auch für die Güterlehre galt. Das ἡδύ ist der Gegenstand der ἐπιθυμία, d. h. der dem ἐπιθυμητικόν eigentümlichen ὄρεξις. Das συμφέρον ist der Gegenstand der dem λογιστικόν eigentümlichen ὄρεξις, d. h. der βούλησις. Das καλόν, d. h. ἔπαινος und τιμή, ist

der Gegenstand der ὄρεξις des θυμοειδές. Jedem Seelenteil erscheint das Ziel seiner φυσικὴ ὁρμή als das ἀγαθόν, und es ist auch ein ἀγαθόν, aber nur für diesen Seelenteil selbst, nicht für die ganze Seele und für den ganzen Menschen, also nicht das ἁπλῶς ἀγαθόν, sondern nur ein τινὶ (scil. μορίῳ ψυχῆς) ἀγαθόν. Nur wenn die Seele durch das geordnete Zusammenwirken ihrer drei Teile eine Einheit geworden ist, kann sie als einheitliches Wesen das erstreben und erlangen, was ihr Ziel als Gesamtwesen ist, das Gute. In dem Guten werden die Aspirationen aller drei Seelenteile in gesteigerter Form befriedigt. An die Stelle der drei φαινόμενα ἀγαθά tritt das eine ὄντως ἀγαθόν, in dem das συμφέρον, das ἡδὺ und das καλὸν vereinigt sind. Das ἡδὺ schwebte der Phantasie des ἐπιθυμητικὸν als sinnliche Lust (διὰ τοῦ σώματος ἡδονή) vor; nun zeigt sich der Seele die wahre Lust, die mit der Betätigung aller Seelenkräfte verbunden ist. Das καλὸν wurde von dem θυμοειδὲς als Lob und Ehre vorgestellt und erstrebt; nun sind die Tugenden und ihre Betätigungen, d. h. die ihrer Natur nach löblichen Dinge, als die ἁπλῶς καλὰ erkannt. Dem λογιστικὸν erschien das συμφέρον als ein Inbegriff leiblicher und äußerer Güter, die es galt, richtig auszuwählen, anzueignen und zu gebrauchen; nun hat es eingesehen, daß das ἁπλῶς συμφέρον nur das Gute selbst ist, zu dem außer dem συμφέρον im Sinne der natürlichen (leiblichen und äußeren) Güter auch und in noch höherem Grade die καλὰ gehören und daß diese nicht minder als jene auch ἁπλῶς ἡδέα sind. Dies war, meine ich, der Grundriß der früharistotelischen Güterlehre, zu der Zeit, wo Aristoteles noch die drei platonischen Seelenteile zur psychologischen Grundlage seiner Ethik machte. Daß diese Lehrform der der drei Ethiken vorausgegangen war, das, meine ich, trägt viel zum Verständnis der letzteren bei, die nirgends die Güterlehre im Zusammenhang darstellen und begründen, aber überall eine ganz bestimmte voraussetzen und als Grundbau benützen und nur im einzelnen, am stärksten in der Nikomachischen Ethik, modifizieren. Nur die Gr. Ethik bietet, zu dem Zweck, den Begriff der Eudämonie abzuleiten und das Verhältnis der übrigen Güter zu ihr klar zu machen, ein Stück Güterlehre in den aus den διαιρέσεις τῶν ἀγαθῶν übernommenen Einteilungen der Güter 1183 b 20—1184 a 14. b 1—6. Alle diese Einteilungen gehen darauf aus, Wert-

unterschiede unter verschiedenen Güterklassen zu statuieren, um dadurch die Auffindung des höchsten praktischen Gutes zu erleichtern, das natürlich nach allen Einteilungsarten in der besten sich befinden muß. Ich werde zeigen, daß alle diese Einteilungen schon zur Zeit der Topika von Aristoteles aufgestellt waren und als τόποι für die Frage πότερον αἱρετώτερον δυεῖν ἢ πλειόνων von ihm angeführt oder doch in den angeführten τόποι vorausgesetzt werden. Die erste Einteilung der Güter in die drei Klassen τίμια, ἐπαινετά, δυνάμεις, zu denen später noch als vierte Klasse τὸ σωστικὸν καὶ ποιητικὸν ἀγαθοῦ hinzugefügt wird, hat ihre Bedeutung in der aktuellen Untersuchung dadurch, daß das höchste Gut natürlich nur in der vornehmsten dieser Klassen, unter den τίμια, gesucht werden darf. Für die αἵρεσις kommt aber diese Klasse sonst nicht in Betracht, da sie außer der Eudämonie keine πρακτά enthält. Die zweite Klasse aber, die der ἐπαινετά, entspricht dem καλόν, und die dritte, die der δυνάμεις, dem συμφέρον, zu dem man auch die vierte, die nachträglich noch hinzugefügt wird, rechnen muß, die σωστικὰ ἢ ποιητικὰ ἀγαθοῦ. Daß diese Einteilung dem Philosophen schon zur Zeit der Topika geläufig war, scheint mir die Stelle Top. γ 116 b 37 zu beweisen, zu der Alexander sie als nicht mit ihr übereinstimmend anführt: ἔτι τὸ κάλλιον καθ' αὑτὸ καὶ τιμιώτερον καὶ ἐπαινετώτερον (scil. αἱρετώτερόν ἐστι), οἷον φιλία πλούτου καὶ δικαιοσύνη ἰσχύος· τὰ μὲν γὰρ καθ' αὑτὰ τῶν τιμίων καὶ ἐπαινετῶν, τὰ δ' οὐ καθ' αὑτά, ἀλλὰ δι' ἕτερον· οὐδεὶς γὰρ τιμᾷ τὸν πλοῦτον δι' ἑαυτόν, ἀλλὰ δι' ἕτερον, τὴν δὲ φιλίαν καθ' αὑτό, καὶ εἰ μηθὲν μέλλει ἡμῖν ἕτερον ἀπ' αὐτῆς ἔσεσθαι. Zu dieser Stelle bemerkt Alexander, nachdem er die uns aus der Gr. Ethik bekannte Vierteilung der Güter nicht aus ihr, sondern aus der Διαίρεσις τῶν ἀγαθῶν zitiert hat: νῦν δὲ καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ ἐπαινετὸν καὶ τὸ τίμιον ἔοικε καὶ κατὰ τῶν ὡς δυνάμεων ἀγαθῶν φέρειν. Richtig ist ja, daß in der Topikstelle πλοῦτος und ἰσχύς, die zu den δυνάμεις gehören, als τίμια δι' ἕτερον den καθ' αὑτὰ τίμια, wie φιλία und δικαιοσύνη, entgegengesetzt werden. Aber ebendies, daß sie nur δι' ἕτερον τίμια sind, d. h. τιμῶνται, zeigt, daß sie nicht zu der Klasse der τίμια im Sinne der Gr. Ethik gehören, die ohne Zweifel als καθ' αὑτὰ τίμια gedacht sind. Der Begriff des τίμιον wird auch sonst in dieser Partie der Topik verwendet, z. B. 116 b 12 καὶ τὸ τῷ βελτίονι καὶ τιμιωτέρῳ ὑπάρχον αἱρετώτερον, οἷον θεῷ ἢ ἀνθρώπῳ καὶ ψυχῇ ἢ

σώματι, wo die Beispiele zeigen, daß der Begriff des τίμιον derselbe ist, wie Gr. Ethik 1183 b 21, ferner b 17 καὶ τὸ ἐν βελτίοσιν ἢ προτέροις ἢ τιμιωτέροις βέλτιον· οἷον ὑγίεια ἰσχύος καὶ κάλλους· ἡ μὲν γὰρ ἐν ὑγροῖς καὶ ξηροῖς καὶ θερμοῖς καὶ ψυχροῖς, ἁπλῶς δ' εἰπεῖν ἐξ ὧν πρώτων συνέστηκε τὸ ζῷον, τὰ δ' ἐν ὑστέροις· ἡ μὲν γὰρ ἰσχὺς ἐν τοῖς νεύροις καὶ ὀστοῖς, τὸ δὲ κάλλος τῶν μελῶν τις συμμετρία δοκεῖ εἶναι, wo mit πρότερα und πρῶτα dasselbe bezeichnet wird wie Gr. Ethik 1183 b 22 mit: τὸ ἀρχαιότερον, ἡ ἀρχή, τὰ τοιαῦτα. Die Frage πότερον τὸ καλὸν ἢ τὸ συμφέρον αἱρετώτερον 102 b 16 wurde natürlich zugunsten des καλόν entschieden, wie auch die Frage ebendaselbst: πότερον ὁ κατ' ἀρετὴν ἢ ὁ κατ' ἀπόλαυσιν βίος ἡδίων zugunsten des ersteren. Top. β 110 b 10 wird das καλόν und das συμφέρον unter den Gattungsbegriff des δέον subsumiert, und der Gedankengang zeigt, daß es mehr Arten des δέον als diese zwei nicht gibt. Von diesen beiden Arten des δέον ist das καλόν mit der zweiten Güterklasse nach jener Einteilung der Gr. Ethik, mit den ἐπαινετά, identisch, das συμφέρον mit der dritten und vierten, den δυνάμεις und den σωστικὰ ἢ ποιητικὰ ἀγαθοῦ. Dagegen umfassen nach der Einteilung in δι' αὑτὰ αἱρετά und δι' ἕτερον αἱρετά 116 a 29 die ersteren die ersten drei Klassen der Gr. Ethik, τίμια, ἐπαινετά, δυνάμεις; die δι' ἕτερον αἱρετά sind mit der vierten identisch. Diese, die der ποιητικὰ (ἢ σωστικὰ) ἀγαθοῦ, wird auch 116 b 26 erwähnt: ἔτι δύο ποιητικῶν (scil. αἱρετώτερον), οὗ τὸ τέλος βέλτιον usw. Ferner erkennt man die Lehre der Gr. Ethik über die δυνάμεις, nur etwas anders ausgedrückt, wieder in dem Satze Top. γ 118 a 18 καὶ εἰ τόδε μὲν ἄνευ τοῦδε αἱρετόν, τόδε δὲ ἄνευ τοῦδε μή, οἷον δύναμις ἄνευ φρονήσεως οὐχ αἱρετόν, φρόνησις δ' ἄνευ δυνάμεως αἱρετόν. Auf die ποιητικά bezieht sich auch Top. α 106 a 4: οἷον μὴ μόνον (scil. πειρατέον ἀποδιδόναι) ὅτι ἀγαθὸν καθ' ἕτερον μὲν τρόπον λέγεται δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, εὐεκτικὸν δὲ καὶ ὑγιεινὸν καθ' ἕτερον, ἀλλ' ὅτι καὶ τὰ μὲν τῷ αὐτὰ ποιά τινα εἶναι, τὰ δὲ τῷ ποιητικά τινος καὶ οὐ τῷ ποιὰ αὐτὰ τινα εἶναι. Ob die ἀγαθὰ τῷ ποιὰ αὐτὰ τινα εἶναι nur die καλά umfassen oder auch andere Klassen der Einteilung der Gr. Ethik (ganz oder teilweise), ist ungewiß. — Die zweite Einteilung der Güter in der Gr. Ethik 1183 b 38—1184 a 2: καὶ ἔτι καὶ ἄλλην ἔχει τἀγαθὰ διαίρεσιν· οἷον ἔστι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν παντί[1] καὶ πάντως αἱρετά, τὰ δ' οὔ· οἷον ἡ μὲν

[1] παντί Arius (cf. Wiener Sitzungsber. 204, 3, S. 54 ff.), πάντη Magn. Mor. libri.

δικαιοσύνη καὶ αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ καὶ παντὶ[1] καὶ πάντως αἱρεταί, ἰσχὺς δὲ καὶ πλοῦτος καὶ δύναμις καὶ τὰ τοιαῦτα οὔτε παντὶ[2] οὔτε πάντως ist natürlich auch auf die Eudämonie in diesem Zusammenhang berechnet, die selbstverständlich παντὶ und πάντως αἱρετόν ist. Davon abgesehen scheidet sie wieder die δυνάμεις von den ἐπαινετά und τίμια. Denn die Beispiele für die οὔτε παντὶ οὔτε πάντως αἱρετά sind dieselben wie für die δυνάμεις. Genau gleichlautend kehrt diese Einteilung in den Topika nicht wieder, aber Ähnlichkeit mit ihr zeigt Top. γ 117 a 35 καὶ ὃ ἐν παντὶ καιρῷ ἢ ἐν τοῖς πλείστοις χρησιμώτερον (scil. τοῦτο αἱρετώτερόν ἐστι δυεῖν ἢ πλειόνων) οἷον δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη ἀνδρείας· αἱ μὲν γὰρ ἀεί, ἡ δὲ ποτὲ χρησίμη. Denn wenn man einmal unterschieden hat zwischen solchen Gütern, die man nur manchmal, und solchen, die man immer brauchen kann, so liegt es mindestens nahe, auch die, die jeder, von denen, die nicht jeder brauchen kann, zu scheiden, wenn man so, wie es in den διαιρέσεις τῶν ἀγαθῶν offenbar beabsichtigt war, möglichst alle, in der mannigfaltigsten Weise einander überschneidenden Einteilungen aufsuchte und zusammenstellte. Ich bin daher überzeugt, daß die Einteilung in παντὶ καὶ πάντως und οὔτε παντὶ οὔτε πάντως αἱρετά zum ältesten Bestande dieser Güterlehre gehörte. Die Unterscheidung des καλόν und des συμφέρον liegt beiden bisher besprochenen Einteilungen zugrunde. Denn das τίμιον ist ein gesteigertes καλόν. — Es folgt in der Gr. Ethik 1184 a 3—7 eine dritte Einteilung: τῶν γὰρ ἀγαθῶν τὰ μέν ἐστιν τέλη, τὰ δ' οὐ τέλη, οἷον ἡ μὲν ὑγίεια τέλος, τὰ δὲ τῆς ὑγιείας ἕνεκεν οὐ τέλη· καὶ ὅσα οὕτως ἔχει, τούτων ἀεὶ τὸ τέλος βέλτιον, οἷον ἡ ὑγίεια βέλτιον ἢ τὰ ὑγιεινά, καὶ ἁπλῶς ἀεὶ καθόλου τοῦτο βέλτιον, οὗ ἕνεκεν καὶ τὰ ἄλλα. Wir nähern uns, mit dieser neuen Einteilung, um einen großen Schritt dem Ziel, um deswillen alle diese Einteilungen hier vorgebracht werden. Jedes τέλος ist besser als τὰ τοῦ τέλους ἕνεκα. Wenn wir also den finis bonorum suchen, so kann er nach jeder Einteilung nur in deren bester Klasse gesucht werden. Er muß z. B. zu den τίμια und zu den παντὶ καὶ πάντως αἱρετά gehören. Es folgt gleich noch eine vierte Einteilung, die sich aber nicht mehr auf alle ἀγαθά bezieht, sondern eine Unterteilung nur der τέλη ist: πάλιν αὐτῶν τῶν τελῶν βέλτιον ἀεὶ τὸ τέλειον τοῦ ἀτελοῦς· τέλειον δέ ἐστιν οὗ παραγενο-

[1] [2] παντί Arius (cf. Wiener Sitzungsber. 204, 3, S. 54 ff.), πάντῃ Magn. Mor. libri.

μένου μηθενὸς ἔτι προσδεόμεθα, ἀτελὲς δὲ οὗ παραγενομένου προσδεόμεθα τινός, οἷον τῆς δικαιοσύνης μὲν παραγενομένης πολλῶν προσδεόμεθα, τῆς δὲ εὐδαιμονίας παραγενομένης οὐθενὸς ἔτι προσδεόμεθα· τοῦτο ἄρα ἐστὶν τὸ ἄριστον ἡμῖν ὃ ζητοῦμεν, ὅ ἐστι τέλος τέλειον· τὸ δὲ δὴ τέλειον τέλος τἀγαθόν ἐστι καὶ τέλος τῶν ἀγαθῶν. Dieselbe Lehre liegt folgenden Sätzen Top. γ 116 b 22 zugrunde: καὶ τὸ τέλος τῶν πρὸς τὸ τέλος αἱρετώτερον δοκεῖ εἶναι καὶ δυεῖν τὸ ἔγγιον τοῦ τέλους· καὶ ὅλως τὸ πρὸς τὸ τοῦ βίου τέλος αἱρετώτερον μᾶλλον ἢ τὸ πρὸς ἄλλο τι, οἷον τὸ πρὸς εὐδαιμονίαν συντεῖνον ἢ τὸ πρὸς φρόνησιν. — ἔτι δύο ποιητικῶν, οὗ τὸ τέλος βέλτιον. Was in der Gr. Ethik τέλειον τέλος genannt wird, heißt in der Topikstelle τὸ τοῦ βίου τέλος; beidemal ist die εὐδαιμονία gemeint und auch genannt. In der Gr. Ethik ist die δικαιοσύνη, in der Topikstelle die φρόνησις Beispiel eines τέλος ἀτελές, οὗ παραγενομένου προσδεόμεθα τινός. Auch sind die Ausdrücke τὰ τοῦ τέλους ἕνεκεν (Gr. Ethik) und τὰ πρὸς τὸ τέλος (Top.) gleichbedeutend. Durch die Bemerkung Alexanders zu Top. 116 b 37 erfahren wir, daß die Διαιρέσεις τῶν ἀγαθῶν für die an beiden Stellen sich findenden Gütereinteilungen die gemeinsame Quelle bildeten; und aus derselben Quelle sind ohne Zweifel auch die des Arius Didymus geschöpft, die ich Wiener Sitzungsber. 204, 3, S. 50—63 behandelt habe. — Es bleibt noch die fünfte und letzte der in der Gr. Ethik vorgebrachten Gütereinteilungen, die in seelische, leibliche und äußere Güter 1184 b 1—6. Sie hat den Zweck, die seelischen Güter als die wertvollsten zu erweisen, wie ja überhaupt alle diese Einteilungen vom Wertgesichtspunkt beherrscht sind und Rangfolgen der Güter sein wollen: τούτων δὲ τὰ ἐν ψυχῇ βέλτιστα. Die seelischen Güter aber sind drei: φρόνησις, ἀρετή, ἡδονή. Es sind dieselben drei, die nach Eud. 1214 a 30 als die anerkannten αἱρετώτατα am meisten unter allen Gütern Anspruch haben, als die Glückseligkeit begründend angesehen zu werden: τὸ δ' εὐδαιμονεῖν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως καὶ καλῶς εἴη ἂν ἐν τρισὶ μάλιστα τοῖς εἶναι δοκοῦσιν αἱρετωτάτοις· οἱ μὲν γὰρ τὴν φρόνησιν μέγιστον εἶναί φασιν ἀγαθόν, οἱ δὲ τὴν ἀρετήν, οἱ δὲ τὴν ἡδονήν. Je nachdem der Mensch je eines dieser drei Güter als das allein Glückseligkeit begründende ansieht und zur ausschließlichen Richtschnur seines Lebens macht, ergeben sich aus ihnen die drei Lebensformen: πολιτικός, φιλόσοφος, ἀπολαυστικός, von denen der erste auf die ἀρετή, der zweite auf die φρόνησις, der dritte auf die ἡδονή sich gründet. Wir wissen, daß es der

Grundgedanke der Eudemischen Ethik ist, daß das glückselige Leben alle drei seelischen Güter in sich enthält, φρόνησις, ἀρετή und ἡδονή, und daß der Anfang der Eudemischen Ethik verkündet, daß die Eudämonie κάλλιστον καὶ ἄριστον ἁπάντων οὖσα ἥδιστόν ἐστιν. Darf man nun sagen, daß die drei Substantive φρόνησις, ἀρετή, ἡδονή den drei Adjektiven ἀγαθόν, καλόν, ἡδύ entsprechen? Die ἀρετή entspricht wirklich dem καλόν und die ἡδονή dem ἡδύ. Aber die φρόνησις, wie sie 1215 b 1—4 aufgefaßt wird als θεωρία ἡ περὶ τὴν ἀλήθειαν und als den φιλόσοφος oder θεωρητικὸς βίος begründendes Prinzip, entspricht offenbar nicht dem ἀγαθόν, wenigstens nicht dem πρακτὸν ἀγαθόν. Das hängt damit zusammen, daß die φρόνησις hier im platonischen Sinne als höchste theoretische Erkenntnis aufgefaßt wird, nicht, wie sonst in den Ethiken, als praktische Einsicht. In der Gr. Ethik 1184 b 6 sind wir nicht berechtigt, die φρόνησις, die neben ἀρετή und ἡδονή als seelisches Gut genannt wird, in dieser platonischen Bedeutung als theoretische Erkenntnis aufzufassen. Wir müssen die φρόνησις hier gemäß ihrer in der Gr. Ethik selbst 1197 a 13 gegebenen Definition verstehen als ἕξις προαιρετικὴ καὶ πρακτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν ὄντων καὶ πρᾶξαι καὶ μὴ πρᾶξαι, ὅσα εἰς τὸ συμφέρον ἤδη συντείνει. Tut man dies, so ist die vermißte Entsprechung der drei Substantivbegriffe φρόνησις, ἀρετή, ἡδονή zu den drei Adjektivbegriffen des praktisch Guten, des Schönen und des Angenehmen hergestellt; und zwar sind die drei αἱρετά als ξυμφέρον, καλόν und ἡδύ gedacht, wie wir es für die frühаristotelische Ethik aus der Topikstelle α 105 a 27 erschlossen haben. Es steht also wieder, wie in so vielen andern Punkten, die Gr. Ethik der früheren Lehrform am nächsten. Auch zur Zeit der Topika wurden schon verschiedene Lebensformen unterschieden. Denn es wurde schon in der aristotelischen Schule die Frage erörtert, πότερον ὁ κατ' ἀρετὴν ἢ ὁ κατ' ἀπόλαυσιν βίος ἡδίων. Man könnte sich als dritten neben diesen beiden einen κατὰ τὸ συμφέρον βίος denken. Dann würden die drei βίοι den drei Freundschaftsarten genau entsprechen. Aber ebensowenig wie diese würden die drei βίοι auf dem gleichen Niveau stehen. Denn der κατ' ἀρετὴν βίος würde das καλόν, das συμφέρον und das ἡδύ in sich enthalten. Es müßte also außer dem κατ' ἀρετὴν βίος drei unvollkommene Lebensformen geben und diese würden der φιλότιμος, φιλήδονος und φιλοχρήματος Platons sein, nur daß an Stelle des

συμφέρον die χρήματα erscheinen würden und dieser βίος nur a parte potiori bezeichnet wäre. Nik. 1096 a 5 wird, neben dem φιλόσοφος, πολιτικός, ἀπολαυστικός, auch ein χρηματιστὴς βίος erwähnt und 1095 b 22 wird der πολιτικὸς βίος zunächst als φιλότιμος aufgefaßt: οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ (scil. τἀγαθὸν ἐοίκασιν ὑπολαμβάνειν) τιμήν· τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος. Nachträglich wird dann diese Auffassung wieder zurückgenommen. Die Politiker jagen der Ehre nach, ἵνα πιστεύσωσιν ἑαυτοὺς ἀγαθοὺς εἶναι — δῆλον οὖν ὅτι κατά γε τούτους ἡ ἀρετὴ κρείττων· τάχα δὲ καὶ μᾶλλον ἄν τις τέλος τοῦ πολιτικοῦ βίου ταύτην ὑπολάβοι. Auch schon in der Eud. Ethik 1216 a 19 wird die Auffassung berücksichtigt und abgewehrt, daß die Politiker in erster Linie vom Ehrgeiz getrieben werden: αἱροῦνται γοῦν οὐ μόνον ἔνιοι δόξης χάριν αὐτάς (scil. τὰς πράξεις τὰς ἀπ' ἀρετῆς), ἀλλὰ καὶ μὴ μέλλοντες εὐδοκιμήσειν· ἀλλ' οἱ πολλοὶ τῶν πολιτικῶν οὐκ ἀληθῶς τυγχάνουσι τῆς προσηγορίας· οὐ γάρ εἰσι πολιτικοὶ κατὰ τὴν ἀλήθειαν· ὁ μὲν γὰρ πολιτικὸς τῶν καλῶν ἐστι πράξεων προαιρετικὸς αὐτῶν χάριν, οἱ δὲ πολλοὶ χρημάτων καὶ πλεονεξίας ἕνεκεν ἅπτονται τοῦ ζῆν οὕτως. Muß man nicht aus diesen beiden Stellen den Eindruck gewinnen, daß die Auffassung des politischen Lebens als φιλότιμος βίος für Aristoteles etwas von früher Überkommenes war? Nachdem er in der Eud. Stelle bewiesen hat, daß einige Politiker nicht δόξης χάριν, ἀλλὰ καὶ μὴ μέλλοντες εὐδοκιμήσειν die politische Lebensform wählen, folgt eine Bemerkung über die Mehrzahl der sogenannten Politiker, die diesen Namen gar nicht verdienen. Man erwartet, daß bei diesen das Streben nach dem εὐδοκιμεῖν als Beweggrund anerkannt werde, wie es bei der Gegenüberstellung von ἔνιοι und οἱ πολλοί die Logik verlangen würde. Statt dessen wird Geldgier und πλεονεξία als ihr Beweggrund angenommen. So fern liegt ihm jetzt der Gedanke an den φιλότιμος βίος. Er will jetzt um jeden Preis den πολιτικὸς βίος mit dem κατ' ἀρετὴν βίος identifizieren, weil er oben 1214 a 30, neben φρόνησις und ἡδονή, die ἀρετή als eines der drei Lebensziele aufgestellt hat. In der Nikom. Stelle wird dies nur zweifelnd und mit Vorbehalt (τάχα δὲ καὶ μᾶλλον b 30) festgehalten. Der Beweis, daß κατά γε τούτους ἡ ἀρετὴ κρείττων, beweist keineswegs, daß sie ihr ganzes Leben auch praktisch in den Dienst der ἀρετή (nicht nur des Scheins derselben) stellen. Diese Stellen passen also sehr gut zu meiner Hypothese, daß in der früharistotelischen Ethik es, wie bei

Plato, einen φιλότιμος und φιλοχρήματος (= χρηματιστής) βίος neben den φιλήδονος gab. Der κατ' ἀρετὴν βίος stand als ideale Lebensform über allen dreien. Ein besonderer θεωρητικὸς βίος wurde damals wahrscheinlich nicht angenommen. Die φρόνησις war die spezifische Tugend des λογιστικόν, das damals noch nicht in theoretische und praktische Vernunft geteilt wurde. Sie mußte daher theoretisch und praktisch zugleich sein. Auf ihr beruhte der κατ' ἀρετὴν βίος, der ohne θεωρία unmöglich war. In der Gr. Ethik aber war die φρόνησις schon, als Tugend des βουλευτικόν, auf das praktische Gebiet beschränkt. Ihr spezifisches Ziel war jetzt, wie die Definition 1197 a 13 lehrt, das συμφέρον. Wir sind daher zu der Behauptung berechtigt, daß in der Aufzählung der drei seelischen Güter, φρόνησις, ἀρετή, ἡδονή, 1184 b 5, die Dreiheit der τέλη, συμφέρον, καλόν, ἡδύ, aus der früheren Lehrform nachwirkt.

Aus der Topik der Frage: πότερον αἱρετώτερον δυεῖν ἢ πλειόνων lernen wir noch eine ganze Reihe weiterer διαιρέσεις τῶν ἀγαθῶν kennen, auf die ich nicht mehr eingehen will. Vielmehr will ich zum Schluß dieser Untersuchung nur noch die Frage aufwerfen, in welche Epoche des Lebens des Aristoteles die Topika und damit auch die in ihnen nachweisbaren ethischen Lehren gehören. Diese zeigen noch eine starke Abhängigkeit von Platon, aber zugleich auch schon vieles, was in den Ethiken wiederkehrt und als spezifisch aristotelisch im Gegensatz zum Platonischen gelten muß. Zu Platons Lebzeiten kann die Topikvorlesung nicht gehalten worden sein und nicht in seiner Akademie. Daß Aristoteles die Topika vor einem größeren Schülerkreise vorgetragen hat, zeigt die bekannte Apostrophierung der Hörer am Schluß der σοφιστικοὶ ἔλεγχοι, welche die Einheitlichkeit der ganzen Vorlesung einschließlich der σοφιστικοὶ ἔλεγχοι beweist. Diese Hörer will Aristoteles in der Dialektik und Disputationskunst ausbilden und nimmt dabei offenbar an, daß sie öfter in die Lage kommen werden, mit den Anhängern der Ideenlehre (οἱ τιθέμενοι ἰδέας εἶναι) zu disputieren. Denn er bemerkt wiederholt zu einzelnen τόποι, d. h. Formen der Argumentation, daß sie besonders oder ausschließlich gegenüber den τιθέμενοι ἰδέας εἶναι brauchbar seien. Diese Stellen machen mir den Eindruck, daß die Frage der Existenz für sich bestehender Ideen von Aristoteles noch als debattierbar

behandelt wird, obgleich er sich selbst offenbar nicht mehr zu den τιθέμενοι ἰδέας εἶναι rechnet. Unter den Hörern der Topikvorlesung waren offenbar die Meinungen geteilt. Eine endgültige Scheidung der Gegner der Ideenlehre von ihren Anhängern war offenbar noch nicht erfolgt. Das zeigt sich darin, daß sowohl für positives Beweisen (κατασκευάζειν) wie für Widerlegen (ἀνασκευάζειν) aus den Voraussetzungen der Ideenlehre Ratschläge gegeben werden. Zum Widerlegen einer Behauptung eines Anhängers der Ideenlehre genügt es schon, sie als der Ideenlehre widersprechend zu erweisen, um ihn mit sich selbst in Widerspruch zu bringen. Zum Beweisen einer eigenen These dagegen genügt es nicht, wenn man die Ideenlehre selbst nicht anerkennt, die These aus ihr abzuleiten. Dieser Zustand, daß die Frage, ob es für sich bestehende Ideen gibt, noch als unentschieden behandelt wird, scheint mir nur in die Zeit zu passen, wo Aristoteles und Xenokrates gemeinsam in Assos einer Schule vorstanden. Dazu stimmt auch, daß mehrfach in den Topika Lehren des Xenokrates als Beispiele verwendet und, meist ohne Zeichen der Billigung oder Mißbilligung, im Praesens berichtet werden. Allerdings fehlt es auch nicht an Polemik gegen ihn, mit und ohne Namennennung. Die Stellen, die sich auf die Ideenlehre beziehen, sind folgende:

1. Top. β 113 a 25. Man kann eine These, die dem Subjekt ein συμβεβηκός zuschreibt, widerlegen, indem man zeigt, daß es dann zwei einander ausschließende συμβεβηκότα zugleich haben würde: οἷον εἰ τὰς ἰδέας ἐν ἡμῖν ἔφησεν εἶναι· κινεῖσθαί τε γὰρ καὶ ἠρεμεῖν αὐτὰς συμβήσεται, ἔτι δὲ αἰσθητὰς καὶ νοητὰς εἶναι· δοκοῦσι γὰρ αἱ ἰδέαι ἠρεμεῖν καὶ νοηταὶ εἶναι τοῖς τιθεμένοις ἰδέας εἶναι· ἐν ἡμῖν δὲ οὔσας ἀδύνατον ἀκινήτους εἶναι· κινουμένων γὰρ ἡμῶν ἀναγκαῖον καὶ τὰ ἐν ἡμῖν πάντα συγκινεῖσθαι· δῆλον δ' ὅτι καὶ αἰσθηταί, εἴπερ ἐν ἡμῖν εἰσι· διὰ γὰρ τῆς περὶ τὴν ὄψιν αἰσθήσεως τὴν ἐν ἑκάστῳ μορφὴν γνωρίζομεν. Es wird hier Anweisung gegeben, wie man die (zu Platons Lehre nicht stimmende) These: τὰς ἰδέας ἐν ἡμῖν εἶναι aus der platonischen Lehre, daß die Ideen unbewegt und intelligibel sind, widerlegen kann. Diese Anweisung paßt nur für Leute, die Einzelheiten der Ideenlehre diskutieren, während sie darüber einig sind, diese in ihren Grundzügen anzuerkennen.

2. Top. ε 137 b 3. Wenn es sich um Widerlegung oder Nachweis eines ἴδιον handelt, kann man zu diesem Zweck die

Idee mitheranziehen. Ἔπειτ' ἐπιβλέπειν ἐπὶ τὴν ἰδέαν τοῦ κειμένου, ἀνασκευάζοντα μέν, εἰ τῇ ἰδέᾳ μὴ ὑπάρχει ἢ εἰ μὴ κατὰ τοῦτο καθ' ὃ λέγεται τοῦτο, οὗ τὸ ἴδιον ἀπεδόθη· οὐ γὰρ ἔσται ἴδιον τὸ κείμενον εἶναι ἴδιον· οἷον ἐπεὶ αὐτοανθρώπῳ οὐχ ὑπάρχει τὸ ἠρεμεῖν, ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν, ἀλλ' ᾗ ἰδέα, οὐκ ἂν εἴη ἀνθρώπου ἴδιον τὸ ἠρεμεῖν. — κατασκευάζοντα δέ, εἰ τῇ ἰδέᾳ ὑπάρχει καὶ κατὰ τοῦτο ὑπάρχει, ᾗ λέγεται κατ' αὐτοῦ ἐκείνου, οὗ κεῖται μὴ εἶναι ἴδιον· ἔσται γὰρ ἴδιον τὸ κείμενον μὴ εἶναι ἴδιον· οἷον ἐπεὶ ὑπάρχει τῷ αὐτοζῴῳ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συγκεῖσθαι καὶ ᾗ ζῷον αὐτῷ ὑπάρχει τοῦτο, εἴη ἂν ζῴου ἴδιον τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συγκεῖσθαι. Diese Stelle enthält nichts, was uns vermuten lassen könnte, daß Aristoteles selbst oder ein Teil seiner Hörer die Existenz der Ideen nicht mehr anerkannte. Nur für solche, die sie anerkannten, war die Anweisung nützlich. Aber andere Stellen geben ein anderes Bild der Situation. Interessant ist es, daß unterschieden wird zwischen Eigenschaften, die die Idee als Idee, und solchen, die sie als Gattungsexemplar besitzt. Daß sie auch letzteres ist, würde Plato selbst nicht zugegeben haben.

3. Top. ζ 143 b 23. Aristoteles zeigt, daß, wenn jemand den Gattungsbegriff ἀποφάσει in zwei Arten teilt, z. B. die Linie als μῆκος ἀπλατές definiert, so daß die differentia specifica nur in der Aberkennung des πλάτος besteht, die Folge eintritt, daß der Gattungsbegriff an dem Artbegriff teilnimmt (συμβήσεται τὸ γένος μετέχειν τοῦ εἴδους). Denn da jedes μῆκος entweder ἀπλατές oder πλάτος ἔχον sei, so müßte dies auch von dem γένος τῆς γραμμῆς gelten. Es würden also die Definitionen der Spezies auch für die Gattung zutreffen, entweder die der einen oder die der andern. ἔστι δ' ὁ εἰρημένος τόπος χρήσιμος πρὸς τοὺς τιθεμένους ἰδέας εἶναι· εἰ γὰρ ἔστιν αὐτὸ μῆκος, πῶς κατηγορηθήσεται κατὰ τοῦ γένους ὅτι πλάτος ἔχον ἐστὶν ἢ ἀπλατές ἐστιν; δεῖ γὰρ κατὰ παντὸς μήκους τὸ ἕτερον αὐτῶν ἀληθεύεσθαι, εἴπερ κατὰ τοῦ γένους ἀληθεύεσθαι μέλλει· τοῦτο δ' οὐ συμβαίνει· ἔστι γὰρ ἀπλατῆ καὶ πλάτος ἔχοντα μήκη· ὥστε πρὸς ἐκείνους μόνους χρήσιμος ὁ τόπος, οἳ τὸ γένος ἓν ἀριθμῷ φασιν εἶναι· τοῦτο δὲ ποιοῦσιν οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι· αὐτὸ γὰρ μῆκος καὶ αὐτὸ ζῷον γένος φασὶν εἶναι. Hier ist gar kein Zweifel möglich, daß Aristoteles die Ideenlehre in ihrer von Plato selbst vertretenen Form bereits verworfen hat. Denn wenn auch hier das Räsonnement nur empfohlen wird zum Zweck der Bekämpfung einer auf den kontradiktorischen Gegensatz gegründeten Einteilung, bezw. Artdefinition, die von einem Anhänger der Ideen-

lehre aufgestellt wird, so ist es doch anders gewendet auch geeignet, die Ansicht zu widerlegen, daß das γένος ein ἓν ἀριθμῷ sei. Zum mindesten wird die Unmöglichkeit erwiesen, daß die platonische Idee Gattungsbegriff sein kann. Also hatte Aristoteles, als er die Topik vortrug, mit der so aufgefaßten Ideenlehre bereits gebrochen.

4. Top. ζ 146 b 36 wird der Rat gegeben, wenn jemand die βούλησις als ὄρεξις ἀγαθοῦ oder die ἐπιθυμία als ὄρεξις ἡδέος definiert, ihn darauf hinzuweisen, daß in beiden Fällen der ὀρεγόμενος oft gar nicht wisse, was ἀγαθόν und was ἡδύ sei, daher man richtiger das φαινόμενον ἀγαθόν als Gegenstand der βούλησις und das φαινόμενον ἡδύ als Gegenstand der ἐπιθυμία bezeichne. Hat er dagegen φαινομένου in beiden Definitionen hinzugesetzt, so komme man ihm mit den Ideen: οὐ γάρ ἐστιν ἰδέα φαινομένου οὐδενός· τὸ δ' εἶδος πρὸς τὸ εἶδος δοκεῖ λέγεσθαι, οἷον αὐτὴ ἐπιθυμία αὐτοῦ ἡδέος καὶ αὐτὴ βούλησις αὐτοῦ ἀγαθοῦ· οὐκ ἔστιν οὖν φαινομένου ἀγαθοῦ οὐδὲ φαινομένου ἡδέος· ἄτοπον γὰρ τὸ εἶναι ‚αὐτὸ φαινόμενον ἀγαθόν' ἢ ‚ἡδύ'. Man kann aus den Ethiken zeigen, daß wirklich beide scheinbar widersprechende Argumentationen im Sinne des Aristoteles wahr sind. Z. B. Eud. 1227 a 18 τὸ δὲ τέλος ἐστὶ φύσει μὲν ἀεὶ ἀγαθόν. — — παρὰ φύσιν δὲ καὶ ⟨κατὰ⟩ διαστροφὴν οὐ τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν· 28. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ βούλησις φύσει μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἐστι, παρὰ φύσιν δὲ καὶ τοῦ κακοῦ. Nik. 1113 a 14 ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἴρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τἀγαθοῦ εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ· συμβαίνει δὲ τοῖς μὲν τὸ βουλητὸν τἀγαθὸν λέγουσι μὴ εἶναι βουλητὸν ὃ βούλεται ὁ μὴ ὀρθῶς αἱρούμενος· εἰ γὰρ ἔσται βουλητόν, καὶ ἀγαθόν· ἦν δ', εἰ οὕτως ἔτυχε, κακόν· τοῖς δ' αὖ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν τὸ βουλητὸν λέγουσιν μὴ εἶναι φύσει βουλητόν, ἀλλ' ἑκάστῳ τὸ δοκοῦν· ἄλλο δὲ ἄλλῳ φαίνεται καί, εἰ οὕτως ἔτυχεν, τἀναντία· εἰ δὲ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἆρα φατέον ἁπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλητὸν εἶναι τἀγαθόν, ἑκάστῳ δὲ τὸ φαινόμενον usw. Dieselbe Frage, die er später durch die Unterscheidung einer naturgemäßen βούλησις von einer perversen löst, die löst er in der Topikstelle noch mit Hilfe der αὐτὴ βούλησις, die sich auf das αὐτὸ ἀγαθόν bezieht. Da wir aber aus andern Stellen wissen, daß er damals mit der Ideenlehre in ihrer echten, platonischen Form schon gebrochen hatte, so ist es bemerkenswert, daß er sie doch noch zum Beweis einer Ansicht benützt, die er damals und auch später stets gebilligt hat, bemerkenswert, weil es

den Übergangszustand kennzeichnet, in dem er sich damals bezüglich der Ideenlehre befand.

5. Top. ζ 148 a 14. Für die Prüfung von Definitionen wird unter andern auch das Verfahren empfohlen, zu untersuchen, εἰ ἐπὶ τὴν ἰδέαν ἐφαρμόσει ὁ λεχθεὶς ὁρισμός· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐ συμβαίνει, οἷον ὡς Πλάτων ὁρίζεται τὸ θνητὸν προσάπτων ἐν τοῖς τῶν ζῴων ὁρισμοῖς· ἡ γὰρ ἰδέα οὐκ ἔσται θνητή, οἷον αὐτοάνθρωπος, ὥστ' οὐκ ἐφαρμόσει ὁ λόγος ἐπὶ τὴν ἰδέαν· ἁπλῶς δ' οἷς πρόσκειται τὸ ποιητικὸν ἢ παθητικόν, ἀνάγκη διαφωνεῖν ἐπὶ τῆς ἰδέας τὸν ὅρον· ἀπαθεῖς γὰρ καὶ ἀκίνητοι δοκοῦσιν αἱ ἰδέαι τοῖς λέγουσιν ἰδέας εἶναι· πρὸς δὲ τούτους καὶ οἱ τοιοῦτοι λόγοι χρήσιμοι. Man muß diese Stelle mit der ad 2. angeführten in Verbindung bringen. Wenn man die dort erwähnte Unterscheidung solcher Eigenschaften, die die Idee als Idee, und solcher, die sie als Gattungsexemplar besitzt, auch hier anwendet, dann ergibt sich, daß die Eigenschaft ἀπαθής und ἀκίνητος zu sein, eine Eigenschaft der Idee als Idee, nicht aber auch als Gattungsexemplar ist: τῷ αὐτοανθρώπῳ οὐχ ὑπάρχει τὸ ἀπαθῆ καὶ ἀκίνητον εἶναι, ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν, ἀλλ' ᾗ ἰδέα· ὥστε οὐκ ἂν εἴη ἀνθρώπου ἴδιον τὸ ἀπαθῆ καὶ ἀκίνητον εἶναι. Einem Gegner gegenüber, der diese Unterscheidung anerkennt, kann man also nicht eine Definition dadurch widerlegen, daß man zeigt, sie passe nicht auf die Idee bezüglich derjenigen Eigenschaften, die diese nur ᾗ ἰδέα besitzt. Dieser τόπος ist nur brauchbar einem Gegner gegenüber, der die Idee mit dem γένος einfach identifiziert; denn wer das tut, der kann ihr keine Eigenschaften zuschreiben, die nicht allen Arten und Exemplaren der Gattung gemeinsam sind. Solche Gegner meint also Aristoteles, wenn er von den λέγοντες ἰδέας εἶναι spricht. Für ihn selbst aber stand jedenfalls fest, daß das γένος mit der Idee nicht identifiziert werden dürfte. Daß er deshalb auch das Dasein der Ideen überhaupt geleugnet haben müßte, können wir nicht behaupten. Vielmehr wäre es sehr auffallend, wenn er seinen Schülern solche Berufung auf die Idee in den Disputationen angeraten hätte, nachdem die Leugnung des Daseins der Ideen ein Bestandteil seiner Lehre geworden war. Dagegen erklärt sich seine Haltung in den Topika leicht, wenn er zwar die Scheidung des γένος von der Idee schon vollzogen, die Existenz der Ideen aber noch als debattierbar hatte gelten lassen. Diese Haltung scheint mir dieselbe, die wir den Philosophen in der Gr. Ethik 1182 b 9 ff.

und 1183 a 27 ff. bezüglich der Idee des Guten einnehmen sehen. An der ersten dieser beiden Stellen wird ausdrücklich die Idee von dem κοινὸν ἐν ἅπασιν ὑπάρχον unterschieden: ἕτερον γὰρ τῆς ἰδέας τοῦτο δόξειεν ἂν εἶναι· ἡ μὲν γὰρ ἰδέα χωριστὸν καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό· τὸ δὲ κοινὸν ἐν ἅπασιν ὑπάρχει· οὐκ ἔστιν δὴ ταὐτὸν τῷ χωριστῷ· οὐ γὰρ ἄν ποτε τὸ χωριστὸν καὶ τὸ πεφυκὸς αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἶναι ἐν πᾶσιν ὑπάρχοι. Nun deckt sich freilich der Begriff des κοινὸν ἐν ἅπασιν ὑπάρχον nicht ohne weiteres mit dem des γένος. Aber gemeint ist das durch die Definition ausdrückbare gemeinsame Wesen aller guten Dinge: λέγει δὲ ὁ ὅρος ὅτι τὸ τοιόνδ' ἀγαθὸν καθόλου, ὃ ἂν ᾖ αὐτὸ δι' αὑτὸ αἱρετόν· τὸ δὲ ἐν ἅπασιν ἐνυπάρχον ὅμοιον τῷ ὅρῳ ἐστίν. Man sieht, daß an dieser Stelle die Idee des Guten scharf von der gemeinsamen Eigentümlichkeit aller guten Dinge, ihrer Gattungseigentümlichkeit, unterschieden, die Idee als solche aber nicht geleugnet wird. Es heißt ganz einfach: ἡ γὰρ ἰδέα χωριστὸν καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό; nicht einmal ein δοκεῖ τοῖς τιθεμένοις ἰδέας εἶναι, wie in den Topika, wird hinzugefügt. Dieselbe Haltung zeigt auch die zweite Stelle 1183 a 27: ὅταν οὖν ὑπὲρ τἀγαθοῦ τις ἐπιχειρῇ λέγειν, οὐ λεκτέον ἐστὶν ὑπὲρ τῆς ἰδέας· καὶ τοι οἴονταί γε δεῖν, ὅταν ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ λέγωσιν, ὑπὲρ τῆς ἰδέας δεῖν λέγειν· ὑπὲρ γὰρ τοῦ μάλιστα ἀγαθοῦ φασι δεῖν λέγειν, αὐτὸ δὲ ἕκαστον μάλιστ' ἐστὶν τοιοῦτον, ὥστε μάλιστ' ἂν εἴη ἀγαθὸν ἡ ἰδέα, ὡς οἴονται· ὁ δὴ τοιοῦτος λόγος ἀληθὴς μὲν ἐστιν ἴσως· ἀλλ' οὐχ ἡ πολιτικὴ ἐπιστήμη ἡ δύναμις — ὑπὲρ τούτου σκοπεῖ τἀγαθοῦ, ἀλλὰ τοῦ ἡμῖν ἀγαθοῦ· — διὸ οὐχ ὑπὲρ τοῦ κατὰ τὴν ἰδέαν ἀγαθοῦ τὸν λόγον ποιεῖται. Aristoteles hätte nicht sagen können, die Lehre, daß αὐτὸ ἕκαστον μάλιστ' ἐστὶν τοιοῦτον, also auch die Idee des Guten das μάλιστα ἀγαθόν, dürfte wahr sein, wenn er nicht in irgendeinem Sinn die Ideenlehre noch anerkannt oder zum mindesten für erwägenswert und debattierbar gehalten hätte. Aus der Ethik freilich schaltet er die Idee des Guten völlig aus. Diese Haltung scheint mir auch den Topikstellen über die Ideen zugrunde zu liegen, während die Eud. Ethik und Metaph. A eine ganz andere Haltung zeigen.

6. Top. η 150 a 16. Diese Stelle bringt nichts Neues, sondern enthält nur eine Rückverweisung auf die ad 5. besprochene. Denn unter den empfehlenswertesten τόποι zur Bestreitung einer Definition wird hier genannt: καὶ ἐπὶ τῶν εἰδῶν σκοπεῖν εἰ ἐφαρμόττει ὁ λόγος, ἐπειδὴ συνώνυμον τὸ εἶδος· ἔστι δὲ χρήσιμον τὸ τοιοῦτον πρὸς τοὺς τιθεμένους ἰδέας εἶναι, καθάπερ πρότερον εἴρηται.

7. Top. θ 158 a 24 wird ein Beweis für den Satz ὅτι ἐστὶ δόξα μᾶλλον ἑτέρα ἑτέρας (ἀκριβής), der sicher von einem Platoniker, wahrscheinlich von Speusippos oder Xenokrates, stammt, weil er διὰ μακροτέρων, ἐνὸν δι' ἐλαττόνων καὶ ἐν τῷ λόγῳ ὑπαρχόντων das Demonstrandum erweise, und außerdem das αἴτιον, auf dem der Beweis beruhe, nicht deutlich mache, getadelt. In diesem Beweis wird zunächst als Axiom aufgestellt ebenderselbe Satz, der uns soeben in der Gr. Ethik begegnet ist: αὐτὸ ἕκαστον μάλιστ' εἶναι (τοιοῦτον). Wenn auch in unserer Topikstelle nicht, wie in der der Gr. Ethik, τοιοῦτον hinzugesetzt wird, so ist doch ohne Zweifel beidemal dasselbe gemeint, nämlich daß die Idee einer jeden Sache das Wesen derselben reiner und vollständiger besitzt und ausdrückt als die gleichnamigen Sinnendinge, ihre Abbilder (τῶν τινῶν μᾶλλον). Dieser Grundsatz wird nun zunächst auf das ‚δοξαστὸν ἀληθῶς αὐτό' angewendet, also auf die Idee des Gegenstandes einer ἀληθὴς δόξα. Diese muß nämlich, dem Grundsatz zufolge, mehr, d. h. reiner und vollständiger das Wesen eines möglichen Gegenstandes wahrer Meinung besitzen als die nicht ideellen möglichen Gegenstände einer solchen. Es gibt aber auch eine Idee der δόξα ἀληθής, die sich auf die Idee des ἀληθῶς δοξαστόν bezieht, und diese muß, da sie sich auf ein μᾶλλον ὂν δοξαστὸν ἀληθῶς bezieht, auch selbst mehr als andere δόξαι ἀληθεῖς das sein, was sie ist, nämlich δόξα ἀληθής, und deshalb ἀκριβεστέρα als alle übrigen (μᾶλλον ἀκριβὴς τῶν τινῶν). Quod erat demonstrandum. Die Worte: ἥττηται δὲ καὶ — μάλιστ' εἶναι gehören nicht zu der getadelten Argumentation, sondern zu der Kritik, sind also wohl an den Schluß des ganzen Abschnittes umzustellen. Für unseren Zweck, die eigene damalige Haltung des Aristoteles gegenüber der Ideenlehre festzustellen, ergibt die Stelle nichts Sicheres, da die Kritik der Argumentation eine lediglich formal logische ist. Aber die Tatsache, daß Aristoteles denselben Grundsatz, den er hier als ein unbewiesenes Postulat abzulehnen scheint, nämlich den Satz: αὐτὸ ἕκαστον μάλιστ' εἶναι (τοιοῦτον), in der Gr. Ethik, mit den Worten: ὁ δὴ τοιοῦτος λόγος ἀληθὴς μὲν ἔστιν ἴσως, als ‚vielleicht wahr' gelten läßt, macht es wahrscheinlich, daß er in den soviel früheren Topika derartige Argumentationen seiner orthodoxen platonischen Kollegen noch ganz ernstlich in Erwägung zog, also die Brücke zum Platonismus und im besonderen zur Ideenlehre

noch nicht ganz abgebrochen hatte. Auch in den andern auf die Ideen bezüglichen Stellen der Topika fanden wir Spuren einer Haltung, die die Ideen zwar nicht mehr mit den Gattungsbegriffen identifiziert, aber doch noch nicht gänzlich ihr Dasein leugnet.

Hiervon abgesehen hat uns die Untersuchung der Beispiele in den Topika ein Entwicklungsstadium der aristotelischen Ethik erschlossen und beleuchtet, das dem Platonismus noch viel näher stand als die in den drei Ethiken niedergelegte Lehrform. Diese früharistotelische Ethik war noch ganz auf die platonische Lehre von den drei Seelenteilen gebaut, deren jeder mit Vorstellungsvermögen und mit ὄρεξις ausgestattet gedacht wurde. Die βούλησις war die ὄρεξις des λογιστικόν, der θυμός die des θυμοειδές, die ἐπιθυμία die des ἐπιθυμητικόν. Was das Vorstellungsvermögen dieser drei Seelenteile betrifft, so wurde der λογισμός, das begriffliche Denken, natürlich dem λογιστικόν vorbehalten und nur in ihm gab es δόξαι; die beiden andern Seelenteile besaßen nur φαντασία: οὐ γὰρ ἐν ταὐτῷ τῆς ψυχῆς ἡ φαντασία καὶ ἡ δόξα. Darum konnte auch das Ziel, das jeder der drei Seelenteile erstrebte, zunächst nur ein der spezifischen Natur jedes derselben entsprechendes sein, ein φαινόμενον oder τινὶ ἀγαθόν. Daher gibt es von Natur drei αἱρετά, das ἡδύ (im Sinne der σωματικαὶ ἡδοναί) als Ziel der ἐπιθυμία, das καλόν (im Sinne der τιμή und des ἔπαινος) als Ziel des θυμός und das συμφέρον (im Sinne des äußeren Besitzes) als Ziel des λογιστικόν. So ist gewissermaßen das reine Licht des Guten durch die drei Medien in drei Farben gebrochen. Diese sind alle drei nur φαινόμενα ἀγαθά. Das gilt selbstverständlich für die Strebensziele des ἐπιθυμητικόν und des θυμοειδές, die ja nur auf φαντασία angewiesen sind. Dem ἐπιθυμητικόν erscheint das ἡδύ als das ἀγαθὸν κατ' ἐξοχήν. Aber von dem wahren ἡδύ, welches wirklich mit dem Guten unzertrennlich verbunden ist, weiß es nichts. Dem θυμοειδές erscheinen τιμή und ἔπαινος als die wahren καλά und ἀγαθά. Aber von dem wahren καλόν, das nicht im Lob, sondern im Löblichen (ἐπαινετόν), nicht in der τιμή, sondern im τίμιον besteht, weiß es ebenfalls nicht. Das ἁπλῶς καλόν sind die Tugenden und ihre Betätigungen. Aber auch das λογιστικόν, solange es nicht die Tugend der φρόνησις besitzt, gelangt, obgleich seine βούλησις auf das Gute gerichtet ist, nur bis zu einem Scheinbild desselben.

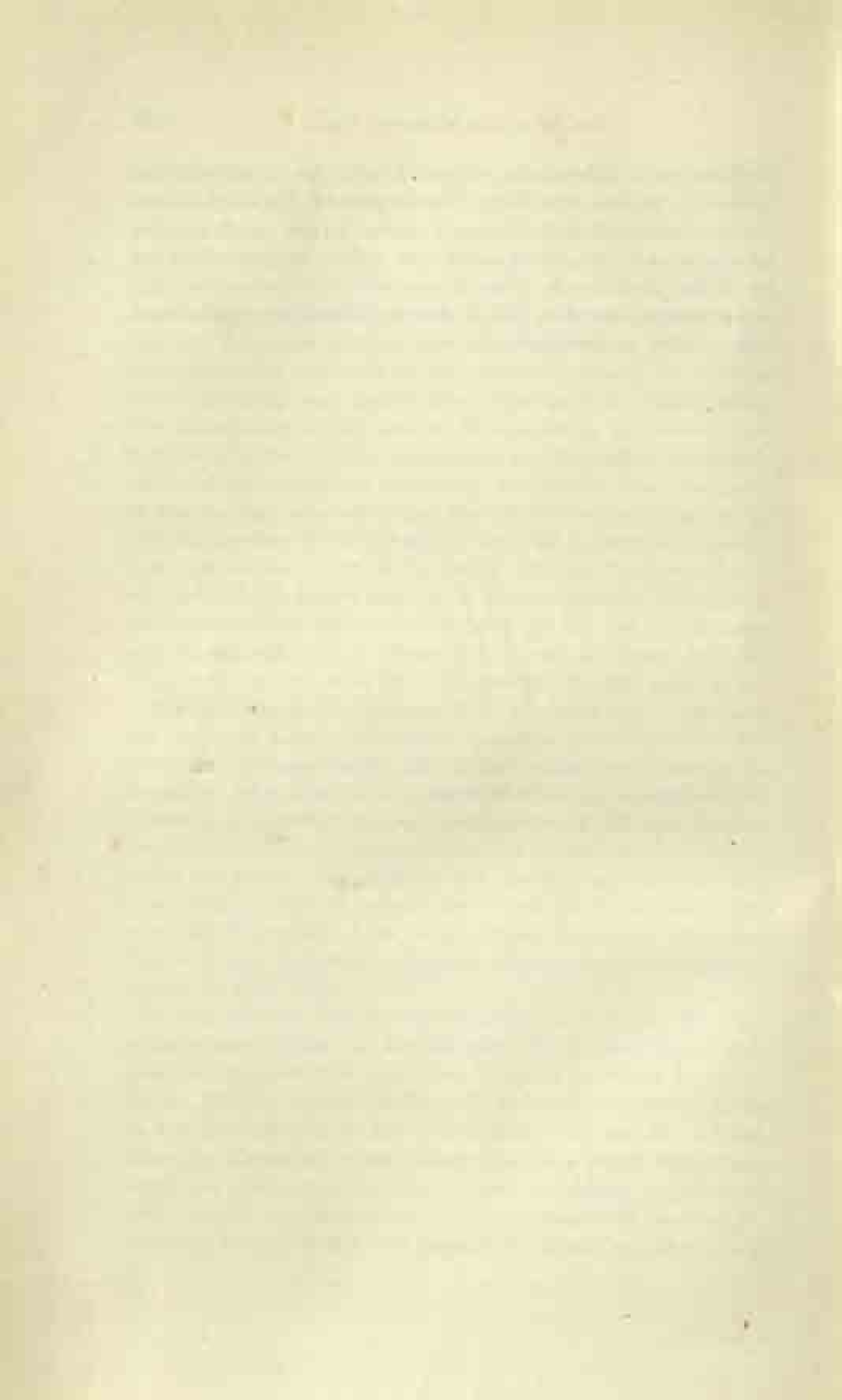
dem συμφέρον. Je nachdem nun einer dieser drei übelberatenen Seelenteile allein die Herrschaft in der Seele an sich reißt, entsteht einer der drei βίοι, der φιλότιμος βίος, in dem das θυμοειδές, der φιλήδονος βίος, in dem das ἐπιθυμητικόν, und der φιλοχρήματος βίος, in dem ein übelberatenes λογιστικόν die Herrschaft führt. Das höchste praktische Gute, die Eudämonie, kann nur erreicht werden, wenn das λογιστικόν die Einsicht gewinnt, was zu ihr erforderlich ist, und wenn es die richtige Auswahl, die richtige Besitzergreifung und den richtigen Gebrauch der Güter lehrt. Ihm müssen die beiden andern Seelenteile zu gehorchen sich gewöhnen. Dann wird die ganze, jetzt erst einheitlich gewordene Seele die Glückseligkeit erreichen, das höchste Gut, das, weil es das συμφέρον, das καλόν und das ἡδύ in sich vereinigt, allen drei Seelenteilen Befriedigung gewährt, aber deren Sonderziele, indem es sie zu einem einheitlichen höheren Ziele verbindet, alle drei auf eine höhere Stufe hebt. Die vollkommene Betätigung der ganzen Seele gemäß der Tugend ist das ἄριστον, κάλλιστον und ἥδιστον zugleich. In dieser Ethik war die Lehre von der Tugend als μεσότης noch nicht vorhanden. Sie war auch in ihr entbehrlich. An Stelle des μέσον ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε, das nach der späteren Lehre auf jedem einzelnen Gefühlsgebiete den Maßstab der tugendhaften ἕξις bilden sollte, war damals die Regelung aller drei ὀρέξεις durch die φρόνησις bezüglich der Auswahl, der Aneignung und des Gebrauches der zum Aufbau der Glückseligkeit geeigneten Güter der beherrschende Gesichtspunkt der Lehre. Alle Affekte und Triebe waren auf die drei Seelenteile verteilt und dementsprechend auch die diese πάθη regelnden Tugenden. Auch schon damals waren die Tugenden ἕξεις und mit προαίρεσις verbunden. Aber μέσαι ἕξεις, μεσότητες waren sie noch nicht.

Mir scheint, daß wenigstens diese Grundlinien der früharistotelischen Ethik aus den ethischen Stellen der Topika sich deutlich herausheben und daß ihre Kenntnis uns einen doppelten Vorteil bringt: erstens insofern sie vieles Schwerverständliche in den Ethiken und in der Entwicklung, die von der Großen über die Eudemische zur Nikomachischen Ethik führt, einleuchtend erklärt aus der uns bis jetzt unbekannt gebliebenen, aber überall vorausgesetzten Fundamentalschicht der aristotelischen Ethik; sodann aber auch, weil sie zu dem schwierigen

Problem der allmählichen Entwicklung des aristotelischen Systems aus der von Plato überkommenen Lehrform einen kleinen Beitrag liefert. Dieses Problem ist zu groß und zu schwierig, um von einem Einzelnen gelöst zu werden; aber ich hoffe, daß meine Ergebnisse viele Mitforscher anregen und ermutigen werden, die in dieser Abhandlung beschrittene Bahn weiter zu verfolgen.

---

29. 6. 27.



Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Sitzungsberichte, 205. Band, 5. Abhandlung

Die Edlinge in Karantanien
und der
Herzogsbauer am Fürstenstein bei Karnburg

Von

Dr. August Jaksch-Wartenhorst
korr. Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Wien

Vorgelegt in der Sitzung am 19. Jänner 1927.

1927
Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.
Wien und Leipzig
Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien

Druck von Adolf Holzhausens Nachfolger in Wien.

Es sei vorausgeschickt, daß ich nur das ursprüngliche Wesen der Herzogszeremonien am Fürstenstein ergründen will und mich auf die spätere Weiterentwicklung nur so weit einlasse, als es für meine Zwecke notwendig ist.

Von den neuzeitlichen Forschern, welche sich mit dem Thema beschäftigt haben, ist Paul Puntschart als erster zu nennen,[1] welcher die Herzogseinsetzung als eine Folge des Sieges des Ackerbauers über den Nomaden ansieht, daher ihm (S. 144 ff., 239) die Edlinge jene slowenischen Bauern bedeuten, welche über den Hirtenadel gesiegt haben, und auch ein Edling den Herzog einsetzt. Der Fürstenstein symbolisiert den Besitz des Landes (S. 136).

Emil Goldmann,[2] welcher schon im Buchtitel seine Erklärung der Fürstensteinzeremonie zum Ausdruck bringt, sieht den Herzogsbauer als bäuerlichen Nachfolger des Priesterwärters der alten Kultstätte der Slowenen beim Fürstenstein an (S. 209). Der Herzogsbauer nimmt den deutschen Herzog in den Stammesverband der Slowenen auf, nachdem die einheimischen Herzoge beseitigt waren, also nach 828.[3] Der Fürstenstein ist ein slowenisches Kultobjekt, ein Altar (S. 70).

Georg Graber geht[4] vom Schwabenspiegeleinschub, 1282 bis 1286 anläßlich Herzog Meinhards von Kärnten Regierungseintritt verfaßt, aus. Der Herzog hat seine Rechte teils vom Lande, teils vom Könige (Rich, S. 20—21). Die Landgemeinde besteht aus freien Bauern, Edlingen (S. 74—

[1] Herzogseinsetzung u. Huldigung in Kärnten, Leipzig 1899. Vgl. meine Besprechung in d. Mitteilungen d. Institutes f. öst. Geschichtsforschung 23, 311 ff.

[2] Die Einführung d. deutschen Herzogsgeschlechter Kärntens in den slowenischen Stammesverband, Breslau 1903 (Gierke, Untersuchungen, 68. Heft). Vg. meine Besprechung: Mitteilungen 25, 699 ff.

[3] Mon hist. duc. Carinthiae 3, n. 14.

[4] Sitzungsberichte d. Wiener Akademie, phil.-hist. Kl., 190. Band, 5. Abhdlg. 1919: Der Einritt des Herzogs von Kärnten am Fürstenstein in Karnburg. Vgl. meine Besprechung in d. Mitteilungen d. Institutes 40, 284 ff.

75), die sich einen Richter wählt, der Umfrage hält, ob der neue Herzog den Edlingen paßt oder nicht, welchen formell ein Ablehnungsrecht zugestanden wird. Paßt er ihnen, so empfängt ihn das gesamte Volk glänzend und führt ihn, auf einem Feldpferd sitzend, zu einem Stein zwischen Glanegg und Maria Saal, dem Fürstenstein, den er in Begleitung des Volkes dreimal umkreist, worauf der Herzog in alle seine Rechte eintritt. Die Volksversammlung, deren Ursprung in fränkische Zeit zurückgeht, sieht Graber, wie schon früher von Maurer, als ‚gebotenes Ding' an, welches nur im Bedarfsfall einberufen wurde, wenn die Herzogswürde neu zur Besetzung gelangte. Der Herzogsbauer hat vor dem Auftreten des Herzogs das oberste Richteramt im Lande inne (S. 71) und der Fürstenstein ist das Sinnbild der obersten richterlichen Gewalt im Lande (S. 67, 133).

Primus Lessiak[3] hatte indessen einen Aufsatz unter dem Titel: Edling — Kazaze veröffentlicht, welcher Aufsatz für die weitere Erforschung des Wesens der Edlinge — nicht Edlinger, wie S. 82 betont wird — bedeutungsvoll werden sollte. Er leitet die slowenische Ortsbezeichnung Kazaze für Edling von einem turko-tatarischen Wort her und hält die Edlinge für turko-tatarische, d. h. awarische Herren der Alpenslawen.

Ludmil Hauptmann in seinem Aufsatz: Politische Umwälzungen unter den Slowenen vom Ende des 6. Jahrh. bis zur Mitte des 9. Jahrh.[4] will die Edlinge (S. 261) nicht als Awaren gelten lassen, sondern den Karantanerstaat als eine kroatische Gründung ansehen. Er stellt den Satz auf, daß die gesellschaftliche Stellung und die Bräuche bei der Herzogseinsetzung die Edlinge deutlich als ersten Stand im Lande kennzeichnen, welche er für Kroaten hält. Der Name Edling soll so entstanden sein, daß im Gegensatz zum Karantaner, welcher als Awarenknecht seine neuen Herren mit dem turkotatarischen Lehenswort Kases begrüßte, der Deutsche diesen Titel wörtlich in Edling übersetzte. Ja, Hauptmann geht noch weiter. Er veröffentlichte einen Aufsatz, betitelt: Karantanska

[3] Carinthia I 1913, S. 81 ff. als Beitrag zur Ortsnamenkunde u. Siedlungsgeschichte der österreichischen Alpenländer.

[4] Mitteilungen d. Institutes f. öst. Geschichtsforsch. 36, 229 ff. (1915).

Hrvatska,[7] zu deutsch das karantanische Kroatien, wo er sich des längeren mit den Kasazen = Edlingen beschäftigt, ja sogar die Ausführungen Grabers über den Schwabenspiegel für seine Idee ausbeutet. Wie kommt nun Hauptmann zur Vorstellung einer kroatischen Oberherrschaft? Konstantin VII. Prophyrogenitos (912—959)[8] erzählt, daß die dalmatinischen Kroaten in Pannonien und Illyricum ihre Herrschaft aufgerichtet haben (7. Jahrh.). Mit Berufung auf Schafarik[9] und Catalanich,[10] welches letztere Werk von Schafarik (S. 277) aber als reine Kompilation ohne Quellenbenützung bezeichnet wird, bezieht Hauptmann den Namen Illyricum auf Noricum, wozu freilich einst Karantanien gehörte, während Schafarik nur nach reiflicher Überlegung, also auch nicht ohne Bedenken, für diese Deutung eingetreten ist, die übrigens auf Mikotcy[11] zurückgeht. Alles dies, wie auch das Vorkommen von Kroatensiedlungen, ja sogar eines Kroatengaues in Kärnten, berechtigt kaum zum Schluß auf eine einstige Kroatenoberherrschaft über die Slowenen in Karantanien. Šišić[12] (S. 59, Anm. 1) setzt übrigens Illyricum nicht gleich Noricum und weiß von kroatischer Oberherrschaft in Karantanien nichts. Dagegen erzählt er (S. 50), daß die Südslawen nicht als einheitliches Volk mit einem festen Ziel, sondern gezersplittert in kleinere Stammesorganisationen in die Geschichte eingetreten sind. Es können daher durch den awarischen Druck mit den Slowenen Splitter anderer Slawenstämme, wie Kroaten, in Karantanien am Schlusse des 6. Jahrh. eingewandert sein, ja vielleicht sogar Dudleiben, wie Hauptmann aus dem einen Ortsnamen Dulieb bei Spittal a. d. Drau (zirka 1060—1070) zu schließen sich berechtigt glaubt.[13]

---

[7] ‚Zbornik Kralja Tomislava Jugoslavenske akademije' (1925), S. 297 ff. Die Übersetzung verdanke ich Herrn Oberbaurat Kuno Weidmann in Klagenfurt.

[8] De administrando imperio cap. 30. Bonner Ausgabe v. Becker.

[9] Slawische Altertümer, deutsch v. Mosig von Aehrenfeld 2, 279.

[10] Storia della Dalmazia, Zara 1834.

[11] Otiorum Croatiae liber, Budapest 1806, S. 112 ff.

[12] Gesch. d. Kroaten, 1. Bd., Zagreb 1917.

[13] Mitteilungen l. c. 36, 234, wogegen Pirchegger l. c. 33, 319 die Grafschaft Dudleipa auf Steiermark beschränkt.

Nun wollen wir die Verhältnisse im alten Karantanien mit Zugrundelegung der einzigen leider nicht einwandfreien Quelle, der Conversio Bagoariorum et Carantanorum,[14] betrachten, jedoch im Auge behalten, daß die Conversio eine zirka 870 über Auftrag des Erzbischofs Adalwin von Salzburg verfaßte Streitschrift gegen die Neuerrichtung eines mährisch-pannonischen Erzbistums durch Methodius[15] ist, daß daher Adalwin Ereignisse seiner Zeit um mehr als hundert Jahre früher zurückverlegt haben kann. Dazu dürfen wir auch spätere Quellen nicht außeracht lassen, die uns vom nur schwer zu bewältigenden Widerstand der Karantaner gegen die Christianisierung Nachricht geben. Endlich sind die Nachrichten zu berücksichtigen, welche von verhältnismäßig recht später Gütergewinnung christlicher Kirchen und von Klostergründungen innerhalb Karantaniens melden.

Die Conversio erzählt, daß Herzog Odilo von Baiern († 18. Jänner 748), von Herzog Boruth von Karantanien gegen die auf sein Land anrückenden Awaren zu Hilfe gerufen, diese leistete, aber gleichzeitig die Gelegenheit benützte, die Karantaner nach Besiegung der Awaren zu unterwerfen. Herzog Odilo nahm bei seinem Abzug Geiseln aus Karantanien nach Baiern mit, darunter den Sohn des Herzogs Boruth, Cacatius, und Boruths Brudersohn, Cheitmar. Boruth, wenn nicht selbst schon Christ, mindestens ein Christenfreund, bat, beide im Christentum zu erziehen und taufen zu lassen, was auch geschah, aber innerhalb Karantaniens selbst — wie die Folge zeigt — nicht so leicht möglich war. Nach dem Tode Boruths sendeten die Baiern, als ihr Herzog Tassilo III. noch unter Vormundschaft Pipins stand, daher zwischen 748 und 751, über Befehl der Franken auf Bitten der Karantaner den Christ gewordenen Cacatius zurück: ‚*et illi ducem sibi fecerunt.*' Als Cacatius schon nach drei Jahren starb, wurde auf Bitten der Karantaner mit Erlaubnis König Pipins zwischen 751 und 773 (vor Tassilos Abfall) der ebenfalls Christ gewordene Cheitmar als Herzog zurückgegeben: ‚*quem suscipientes idem populi ducatum sibi dederunt*' — also

[14] Mon. Germ. Script. 11, 4—14.
[15] Bretholz, Gesch. Mährens, 1, 83.

nicht ein Volk, sondern mehrere Völker. Unter Herzog Cheitmar wurde das geistliche Abhängigkeitsverhältnis zum Bistum Salzburg angeblich fester begründet. Dem Bistum entrichtete Herzog Cheitmar alljährlich für die Seelsorge Abgaben, erzählt die zirka 870 verfaßte Conversio. Und merkwürdigerweise brachte Erzbischof Adalwin von Salzburg 864 bei König Ludwig d. D. vor, daß *,quandocumque in Karantano veniret causa predicacionis, quod ipse comes de Karantano et populus ipsius terre coniectum facere deberet, sicut antecessoribus suis fecerat'* (M. C. 1 n. 1). Man wird mit Rücksicht auf die dem Herzog Cheitmar folgenden Ereignisse kaum glauben können, daß diese 864 so scharf betonte Abgabepflicht des karantanischen Grafen, Nachfolgers der alten Herzoge, und des Volkes bis auf die Tage Cheitmars zurückgeht, sondern daß Erzbischof Adalwin Verhältnisse, die zu seiner Zeit, zirka 870, üblich waren, in so frühe Zeit zurückverlegt hat. Noch dazu hat schon ein Capitulare König Karls von 770 verfügt, daß in der Mission tätige Bischöfe nicht nur von den Priestern aufgenommen und verpflegt werden müssen, sondern auch vom Volke dazu entsprechende Beisteuer zu leisten ist.[16] Es macht den Eindruck, daß das auch zur Zeit Erzbischof Adalwins erzählte Herzogmachen durch die Karantaner (*ducem sibi facere, ducatum sibi dare*) nicht in die Zeit der Herzoge Cacatius und Cheitmar paßt, sondern in spätere Zeit gehört, und zwar nach 788, als der fränkische König Karl Herr der Karantaner geworden war. Doch verfolgen wir die Geschehnisse unter Herzog Cheitmar weiter. Er war nicht allein nach Karantanien gekommen, sondern brachte den Priester Majoran mit, den Neffen des Priesters Lupo von Chiemsee, seines Taufpaten. Er bat den Bischof Virgil von Salzburg (746—784) zirka 767 das karantanische Volk persönlich zu besuchen und im Christentum zu bestärken. Aber Virgil getraute sich nicht, persönlich zu kommen, sondern sendete den Bischof Modestus in Gesellschaft einer Anzahl Priester, welcher einige Kirchen in Karantanien weihte, von denen Maria Saal, St. Peter im Holz und ,Undrina' (zwischen Judenburg und Knittelfeld) genannt werden. Bischof Modestus blieb bis zu seinem Tode

[16] Böhmer-Mühlbacher-Lechner, Reg. imp. I², n. 139.

in Karantanien. Als darauf Herzog Cheitmar den Bischof Virgil abermals bat, wenn möglich persönlich nach Karantanien zu kommen, wurde dies durch einen Aufstand (carmula) gegen den Herzog[17] unmöglich gemacht, offenbar der Heiden gegen die Christen, so daß der von Virgil gesendete Priester entfliehen mußte. Doch Cheitmar warf die Rebellen nieder, was nur mit Waffengewalt möglich war, und Bischof Virgil († 784) konnte daher wieder Priester nach Karantanien senden. Jedoch erschien kein Bischof mehr. Nach Cheitmars Tod treten aber wieder die heidnischen Untertanen in Aufstand, so daß durch mehrere Jahre überhaupt kein christlicher Priester in Karantanien weilen konnte. Dies nahm der Oberherr Karantaniens, Herzog Tassilo III. von Baiern, nicht gleichgültig hin, um so mehr als er fühlte, daß zur Gründung einer Missionsburg, eines Klosters im heidnischen Lande selbst noch nicht die Zeit gekommen war. Was dort nicht möglich war, schuf Tassilo an der Westgrenze. 769 schenkte er das Gebiet von Innichen[18] dem Kloster Scharnitz am Fuße des Karwendelgebirges in der Diözese Freising zu dem einzigen Zweck, ‚um das ungläubige Geschlecht der Slawen auf den Weg der Wahrheit zu führen', worauf Tassilo bald zu den Waffen griff und die heidnischen Karantaner 772 niederwarf.[19] Die Folge des Sieges war die Einsetzung des Herzogs Waltunc in Karantanien, dessen Nationalität nicht angegeben wird. Auf seine Bitten sendete Bischof Virgil († 784) wieder eine Reihe von Priestern nach Karantanien, ohne daß wir außer ihren Namen etwas von ihrer Tätigkeit und ihren Erfolgen erfahren. Jedenfalls konnte von endgültigen Bekehrungserfolgen noch lange keine Rede sein, wenn auch Herzog Tassilo III. 777 an der Nordgrenze Karantaniens in Kremsmünster in einer von Slawen bewohnten Gegend noch ein Benediktinerkloster begründete.[20] Von Karantanien hören wir dann überhaupt längere Zeit nichts.

---

[17] Si quis seditionem suscitaverit contra ducem quod Baiuvarii carmulum dicunt Mon. Germ. Leges 3, 282 sagt die Lex Bajuvariorum.

[18] Fontes rer. Aust. II. 31, 3 zu 770.

[19] Annales s. Emmerammi Ratispon. maiores M. G. Script. 1, 92.

[20] Hagn, Urkundenbuch, S. 1.

Doch war es von Bedeutung, daß der Frankenkönig Karl 776 [21] das Langobardenreich eroberte und fränkische Grafen und Besatzungen Besitz von dem an Karantanien unmittelbar angrenzenden Friaul nahmen.

Bald sollte auch Baiern unter fränkische Herrschaft kommen. Als Herzog Tassilo III., durch seine langobardische Verwandtschaft aufgestachelt, 787 gegen den Willen seines Volkes einen Aufstand plante, unterwarf er sich bald und wurde noch einmal in Gnaden aufgenommen.[22] Als er sich aber 788 wiederum zum Kampfe gegen König Karl rüstete [23] und gar ein Bündnis mit den Awaren schloß, gab es keine Schonung mehr. Rasch wurde er überwunden und Tassilo und seine Familie durch Unterbringung in verschiedene Klöster unschädlich gemacht. Baiern und damit auch Karantanien kamen dauernd unter fränkische Herrschaft.[24] Die Karantaner blieben dem König Karl zugetan, da er, wie wir aus dem Schweigen der Quellen schließen müssen, mit ihnen keine Veränderung vornahm, ihnen sogar ihre Herzoge beließ. Die Zuneigung mußte wachsen, als der König 791 [25] seine Feldzüge gegen das Reich der Awaren, der alten Plaggeister der Karantaner, begann und nach schweren Opfern 796 [26] siegreich zu Ende führte.

Ganz ähnlich wie von Bischof Virgil von Salzburg († 784) erzählt die Conversio, daß sein Nachfolger Arno (785—821) noch vor seiner Erhebung zum Erzbischofe (798) Priester weihte und diese in das Slawenland nach Karantanien und nach Unterpannonien, wo sich indessen Baiern neben Slawen niedergelassen hatten, zu den einheimischen Herzogen und Grafen entsendete. Nach Arnos Erhebung zum Erzbischof erhielt dieser von König Karl den Auftrag, dort das bischöfliche Amt auszuüben. Er tat es, weihte Kirchen und Priester und predigte dem Volke, fühlte aber, daß seine Kräfte für diese schwierige Mission allein nicht ausreichten, weshalb er

[21] Böhmer-Mühlbacher-Lechner, Reg. imp. I^2, n. 200.
[22] Böhmer-Mühlbacher-Lechner, Reg. imp. I^2, n. 296 b.
[23] Ebenda n. 296 a.
[24] Ebenda n. 297 b.
[25] Ebenda n. 314 b.
[26] Ebenda n. 333 b ff.

auf Befehl des Königs den Theodorich zum Hilfsbischof weihen konnte, den Arno und Graf Gerold als Präfekt von Baiern († 799)[27] als Chorbischof in Karantanien und Unterpannonien einführten. Theodorich konnte ungestört seinen Dienst versehen, bis unter Erzbischof Adalram (821—836) Otto sein Nachfolger wurde.

Wenn auch, als Bischof Arno von Salzburg mit Erlaubnis König Karls 788[28] den Gesamtbesitz seiner Kirche aufzeichnen ließ, wie er sich durch Schenkungen der baierischen Herzoge und Privater gebildet hatte, wir sehen, daß das Bistum bis dahin keine einzige Liegenschaft innerhalb seines karantanischen Missionsgebietes sein Eigen nennen, daher von Abgaben des karantanischen Herzogs und seines Volkes seit den Tagen Herzog Cheimars kaum die Rede gewesen sein konnte, so hatten sich doch seither die Zeiten gewaltig geändert. Schon nachdem Karantanien 772 unter baierische und 788 unter fränkische Oberherrschaft unmittelbar gekommen war, hören wir nichts mehr von Aufständen der heidnischen Karantaner gegen ihren christlichen Herzog. Aber die Christianisierung war noch lange nicht gänzlich gelungen. Es gab noch immer zwei Parteien, eine heidnische und eine christliche im Lande, wenn auch König Karl schon in einem Capitulare von 770[29] den Bischöfen eingeschärft hatte, in ihren Diözesen keine heidnischen Gebräuche zu dulden.

Diese Parteiung beleuchtet die Ingo-Anekdote, welche die Conversio erzählt. Als Bischof Arno (S. 5) vor 798 Geistliche zu den einheimischen Herzogen und Grafen sendete, war einer der Herzoge und Grafen Ingo, den das Volk außerordentlich liebte und ihm blindlings gehorchte, so daß besonders einen schriftlichen Befehl niemand unbeachtet zu lassen wagte. Ingo lud die Herren und Knechte zum Mahle. Letztere, welche bereits die Taufe empfangen hatten und wahrhaft gläubig waren, mußten an Ingos Tisch Platz nehmen und wurden aus kostbarem Geschirr bewirtet, während ihren noch heidnischen Herren, wie Hunden, vor der Türe Brot, Fleisch

[27] Böhmer-Mühlbacher-Lechner, Reg. imp. 1², n. 348a, 350 f.
[28] Salzburg. UB. 1, 1.
[29] Böhmer-Mühlbacher-Lechner, Reg. imp. 1², n. 129.

und Wein in schwarzen Gefäßen gereicht wurde. Als die Herren Ingo fragten, warum er sie so behandle, antwortete er, daß sie, die Nichtgetauften, unwürdig seien, mit den Getauften beisammmen zu sitzen, daher ihnen beim Mahl der Platz vor dem Hause, wie den Hunden, gebühre. Daraufhin sollen sich die Herren beeilt haben, die Taufe zu empfangen, und der christliche Glaube nahm zu. So gutmütig werden die heidnischen Herren nicht immer gewesen sein und kann ihr Verhalten nicht nur aus der allgemeinen Beliebtheit Ingos bei beiden Parteien zu erklären sein. Auch dürften nicht bloß die Unfreien Christen, dagegen alle ihre Herren Heiden gewesen sein, sondern gewiß war ein Teil der Herren bereits Christen, welche sich durch Bewaffnung ihrer christlichen Unfreien schützen mußten. Jedenfalls war das Benehmen Ingos gegen die Karantaner, mag er nun Herzog, Graf oder ein Königsbote (*missus*) gewesen sein, wie Puntschart[30] vermutet — vielleicht war er Herzog der Karantaner[31] —, nur dadurch möglich geworden, daß die Unfreien Christen in der Mehrheit und bewaffnet, aber auch die heidnischen Herren jedenfalls mit Waffen versehen, jedoch in der Minderheit waren, weil sie sich sonst eine solche Erniedrigung seitens Ingos nicht hätten ruhig gefallen lassen.

Zur Erklärung dieser eigentümlichen Verhältnisse darf wohl ein Capitulare König Karls vom Jahre 789[32] herangezogen werden, erlassen also, nachdem er 788 Herr der Baiern und Karantaner geworden war. Es ist das sogenannte Capitulare missorum (der Königsboten), in welchem die Ablegung des Treueides von allen über zwölf Jahre alten Untertanen gefordert wird, unter welchen als besonderer Stand hervorgehoben wird: *servi qui honorati beneficia et ministeria tenent vel in bassallatico honorati sunt cum domini sui et caballos*

[30] Herzogseinsetzung S. 279.

[31] Wie Abt Johann v. Viktring, ed. Schneider 1, 13, 252, 293, mit unbegründeter absoluter Sicherheit angibt.

[32] Mon. Germ. Leg. sect. II, 1, n. 25 (567) zu 792 oder 786; Böhmer-Mühlbacher-Lechner, Reg. imp. I^2 n. 273. Vgl. Hans Fehr, Das Waffenrecht der Bauern im Mittelalter in d. Zeitschrift d. Savignystiftung f. Rechtsgesch. 48, German. Abteilung 35, 121, dessen Ausführungen die Abfassung dieser Abhandlung veranlaßten, setzt das Capitulare zu 789. Vgl. seine deutsche Rechtsgeschichte^2, 354 ff.

arma et scuto et lancea spata et semespasio (statt *semetspatio*) *habere possunt.* Zu deutsch wörtlich: ‚Knechte die, geehrt, Lehen und Ämter haben, oder durch den Vasallenstand geehrt sind wie ihre Herren und Pferde, Waffen, Schild, Lanze, Schwert und Halbschwert haben dürfen.'

Dadurch fällt ein Lichtstrahl auf das Vorgehen Ingos, der vielleicht selbst Herzog der Karantaner war. Er konnte sich das geschilderte Vorgehen gegen die heidnischen Herren, von welchen gewiß eine Anzahl schon christlich war, erlauben, weil er sich des Schutzes der christlichen mit Lehen und Waffenrecht ausgestatteten Unfreien zu erfreuen hatte. Wenn auch diese Erzählung als Anekdote[33] bezeichnet wird, so ist ihr schon mit Rücksicht auf das erwähnte Capitulare, noch mehr aber im Hinblick auf den 1282—1286 entstandenen Schwabenspiegeleinschub[34] ein starker geschichtlicher Hintergrund beizumessen. Ich gebe die hier in Betracht kommenden Stellen aus dem Einschub, einem auf alte Überlieferung zurückgehenden Weistum, welches mit jüngeren Zusätzen versehen wurde, nach Grabers Übertragung: Von den Rechten der Kärntner Herzoge. Wie ein Herzog von Kärnten seine Rechte teils vom Lande, teils vom Könige (Rich) hat . . . Ihn darf niemand zum Herzog oder Herren haben oder nehmen als die freien Landsassen in diesem Lande; diese sollen ihrerseits ihn zum Herrn nehmen, sonst keinen. Das sind die freien Bauern desselben Landes, die heißt man die Landsassen in dem Land. Diese wählen unter sich einen Mann zum Richter, der sie der Ansehnlichste, der Vornehmste und Klügste dünkt. Bei ihnen gibt weder adelige Geburt noch Macht den Ausschlag, sondern nur Tüchtigkeit und Wahrhaftigkeit. Daran sind sie wieder durch den Eid gebunden, den sie den Landherren (landlütten) und der Landesgemeinde (dem land) geschworen haben. Derselbe Richter befragt dann die Landsassen insgesamt und wieder jeden Einzelnen für sich mit Beziehung auf den Eid, den sie den Richtern,[35] der Landesgemeinde und den Landsassen geschworen haben, ob der betreffende Herzog

[33] So Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands[7] 2, 469.
[34] Graber, Einritt, 20 ff.
[35] Jedenfalls verschrieben für richtig: ‚dem Richter'.

der Landesgemeinde und den Landherren brauchbar und tauglich erscheine, für das Land passe und sich gut schicke. Und gefällt er ihnen nicht, so muß ihnen der König (das Rich) einen andern Herrn und Herzog geben.' Paßt er ihnen aber, ‚so zieht die Gesamtheit dahin, auf allgemeinen Beschluß, hoch und nieder und sie empfangen ihn mit glänzendem Prunk, wie es sich nach Landesbrauch geziemt . . . setzen ihn sodann auf ein Feldpferd und geleiten ihn hierauf zu einem Stein, der zwischen Glanegg und Maria Saal liegt.'

Es ist ein großes Verdienst Grabers, daß er als erster diese älteste Überlieferung bezüglich der Herzogszeremonien zur Grundlage seiner Untersuchung gemacht hat. Seine Vorgänger: Puntschart (S. 72) hat der Einschub als für seine Arbeit von sehr geringer Bedeutung bezeichnet, Goldmann ihn ganz beiseite gelassen. Aber Graber hat das Wesen des Einschubes nicht richtig erkannt, weil er die Ingo-Erzählung nicht entsprechend verwertet und ihm das Capitulare von 789 unbekannt war, auf das ich ja auch erst durch Fehrs Aufsatz über das Waffenrecht der Bauern im Mittelalter aufmerksam gemacht wurde.

Wenn nun nach dem Vorausgeschickten der Sinn der Schilderung des Einschubes richtig erfaßt wird, handelt es sich zunächst, ganz entsprechend dem Capitulare von 789, um die mit Lehen und Waffen ausgestatteten christlichen freien Landsassen, freien Bauern (Edlinge), welche in der Mehrzahl durch einen von ihnen gemäß ihrem dem Lande und den christlichen Landleuten (Herren) geleisteten Eid einen Richter erwählen, welcher im Verein mit den Landsassen den neuen nach Karantanien vom König (Reich) gesendeten Herzog hinsichtlich seines christlichen Glaubens zu prüfen hatte, ein Verfahren, welches dem anwesenden, zum Teil noch heidnischen, schwer bekehrbaren Volk, dem viele Adelige (Landleute) angehörten, die Bedeutung des christlichen Glaubens vor Augen führen sollte, was auch ein Mittel war, neue Anhänger zu gewinnen. Der Richter fragt dann, ob der neue Herzog dem Volke passe. Paßt er nicht, so muß der König (Reich) einen anderen Herzog schicken, was natürlich nur formell gedacht war, da wohl von Seite des Reiches, des Königs, vorgesorgt war, daß nur ein christlicher

Herzog in das Land kam, wie schon in den Tagen des Cacatius und des Cheitmar. Aber diese Glaubensprüfung des neuen Herzogs durch das christliche Volk unter Vorsitz des gewählten Richters ist das, was die Conversio, in frühkarantanische Zeit verlegend, mit den Ausdrücken *ducem sibi facere* und *ducatum sibi dare* durch das Volk oder die Völker bezeichnet. Daher kann auch der Einschub richtig sagen, daß daß der Herzog seine Rechte ‚von dem lande und ouch von dem rich hett', ersteres rein formell, wie bereits erwähnt wurde. Es wird begreiflich, daß der neue Herzog in Bauerntracht vor dem ihn zu prüfenden Bauernvolk erschien, daß er vom Richter angehalten wurde und Fragen beantworten mußte, die sich auf seine Rechtgläubigkeit bezogen, daß er nach seiner allgemeinen Anerkennung dem Richter für seine Mühewaltung ein Entgelt zukommen ließ und schließlich seine Bauernkleider mit herzoglichen vertauschte. Alle diese Einzelheiten finden wir in einer ihrem Wesen unverstandenen Form in Ottokars Reimchronik 1301—1308 verfaßt[36] und bei Abt Johann von Viktring in seiner Erzählung aus den Jahren 1340—1341[37] wieder. Hier ist es der auf Ottokar im Wortlaut zurückgehende *rusticus libertus . . . per succesionem stirpis ad hoc officium heredatus*, letzteres ein späterer Zusatz, wie zu zeigen sein wird, aber der *rusticus libertus* ist in seinem Wesen der von den Freibauern erwählte Richter, welchen der Einschub erwähnt, nur in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr erkennt.

Leider hat Graber nicht verstanden, daß eben diese uns im Einschub angedeuteten Zeremonien mit dem Richter diejenigen sind, welche sich später auf dem Fürstenstein abspielen. Dieser, heute noch erhalten[38] und in der Eingangshalle des Landesmuseums zu Klagenfurt aufgestellt, die attische Basis einer römisch-jonischen Säule aus den Überresten Virunums, einst bei Karnburg[39] stehend, wurde zufällig einmal von dem von den Edlingen gewählten Richter

[36] Mon. Germ. Deutsche Chroniken, 5. Bd. 1997—2009.

[37] ed. Schneider I. 251, 290.

[38] Puntschart, S. 13, Abbildung.

[39] Sein ursprünglicher Standort ist heute nicht mehr mit Sicherheit festzustellen. Puntschart, S. 15 ff.

gelegentlich des Regierungsantrittes eines Herzogs als Sitzplatz gewählt und erhielt durch Wiederholung der Zeremonie auf demselben im Laufe der Zeit eine gewisse Weihe. Der vom Einschub erwähnte Stein zwischen Glanegg und Maria Saal, der dreimal umkreist wurde, kann aber niemals, wie Graber annimmt, der Fürstenstein in Karnburg gewesen sein, sondern nur der Herzogsstuhl, worauf der Landesfürst in alle seine Rechte eintrat.

Graber irrt, wenn er (S. 67) behauptet, der Einschub hätte das von Ottokar und Johann erwähnte Frage- und Antwortspiel zwischen dem Edlingbauer und dem Herzog nie mit Stillschweigen übergehen können, falls er es gekannt hätte. Wenn der Richter und das Volk den Herzog prüfen, ob er ihnen paßt, so mußten sie an ihn Fragen stellen, deren Wortlaut der Einschub nicht wiedergibt, aber wohl gekannt hat. Gerade die Frage nach dem wahren Glauben deutet, entgegen Graber (S. 78), auf die Zeit der Christianisierung; vielleicht gehört auch die Frage nach Freiheit der Person des Herzogs formell dazu, da ja bei der Prüfung die freien Edlinge die Hauptrolle spielten. Das Frageverfahren ist nicht erst 1286 bis 1308 dazugekommen (Graber, S. 68).

Graber hat überhaupt das vom Einschub geschilderte Verfahren falsch ausgelegt. Es ist keine Wahlumfrage bei Verleihung einer fürstlichen Würde (S. 54). Vor dem Auftreten des neuen Herzogs hat nicht der Herzogsbauer, kraft der Bestellung durch das Volk, das oberste Richteramt inne, wie Graber (S. 71) meint, sondern ist von den Edlingen für jeden Fall gewählt. Der Fürstenstein ist nicht das Sinnbild der höchsten richterlichen Gewalt im Lande (S. 49, 67) und sein Besitz bedeutet nicht dadurch, daß der höchste Richter von nun an als des Königs Beamter auch Herr des Landes ist, den Besitz des Landes selbst.

Um die Prüfung des neuen Herzogs durch das Volk unter Vorsitz des Richters vornehmen zu können, mußte der ankommende Landesherr vor dem Richter selbstverständlich stehen bleiben, wofür als Erklärung die von Graber (S. 81) herangezogenen Analogien vom Aufhalten des Braut- oder Hochzeitszuges nicht notwendig sind. Ebenso ist die spätere Vertauschung der Bauernkleidung mit der herzoglichen

(Graber, S. 36—39) nicht als ein Übergangsbrauch zur Abwehr der bösen Geister anzusehen, sondern doch etwas ganz Natürliches.

Daß der Herzog nach Schluß der Zeremonie dem Richter ein Entgelt (Graber, S. 85) für seine Mühewaltung gegeben hat, ist sehr wahrscheinlich, möglich auch, daß der Richter nach Beendigung der Prüfung dem Herzog einen sanften Backenstreich verabreicht hat (Graber, S. 101 ff.), wobei wir uns an die nach baierischem Recht lebenden ‚*testes tracti per aures*', also bei den Ohren gezogenen Zeugen unserer Urkunden [40] zum Unterschied von den nach slawischen Recht lebenden Zeugen erinnern. Vielleicht gehört auch der nur vom Abte Johann erzählte Wassertrunk aus dem Bauernhut zu den ursprünglichen Gebräuchen.

Daß der Herzogsstuhl später in Gebrauch kam, als das ursprüngliche Wesen der Fürstensteinzeremonie nicht mehr verstanden wurde (Graber, S. 133), ist wahrscheinlich, was aber zur Zeit der Abfassung des Einschubes 1282—1286 seit langem der Fall war. Sicher ist der Herzogsstuhl im Zollfeld schon für das Jahr 1161 bezeugt, als der kaiserliche Notar Burchard von Köln im Auftrage Kaiser Friedrichs I. den neuen Herzog Hermann von Kärnten ‚*in sedem Karinthani ducatus*' inthronisiert hat,[41] wie auch Abt Johann [42] 1342 gelegentlich des feierlichen Regierungsantrittes Herzog Albert II. von Österreich vom Herzogsstuhl als ‚*solium ducatus Karinthie*' spricht.

Es paßt in die Abfassungszeit des Berichtes Ottokars, 1301—1308 geschrieben (Graber S. 135), und ist ein Anklang an die Darstellung im Einschub, wenn erzählt wird, daß die Fürstensteinzeremonie nur dann stattfand, wenn ein Herzogsgeschlecht ausgestorben war und Kärnten vom deutschen König dem Sprossen eines neuen Geschlechtes zu Lehen gegeben wurde, was zuletzt beim Regierungsantritt des Spanheimer Hauses 1122 der Fall war und nun erst 1286 unter dem ersten Görz-Tirol, Herzog Meinhard, wiederholt wurde.

---

[40] Z. B. Mon. hist. duc. Car. 3, n. 205 v. J. 1002—1018.
[41] Mon. hist. duc. Car. n. 1031, II.
[42] ed. Scheider II, 227.

Ziehen wir das Endergebnis aus unseren Untersuchungen — das bezüglich Grabers Aufstellungen wurde bereits mitgeteilt —, so symbolisiert der Fürstenstein weder den Besitz des Landes, wie Puntschart (S. 136) und nach ihm auch Graber (S. 49) meint, noch ist er ein slowenisches Kultobjekt, und zwar ein Altar, nach Ansicht Goldmanns (S. 70). Die Edlinge können auch nicht Kroaten gewesen sein, wie Hauptmann annimmt, sondern waren Karantaner vermischt mit Splittern anderer Völker — *populi* schreibt die Conversio —, besonders Baiern, die sich nach Beendigung der Awarenkriege durch Kaiser Karl 796 (oben S. 9) neben den Slowenen niedergelassen hatten, vielleicht schon seit 772, noch unter Herzog Tassilo III. von Baiern, und eine Anzahl Kroaten, wie uns Urkunden des 10. Jahrh. melden.[43] Damit fällt auch die Behauptung Lessiaks, daß die Edlinge die awarischen Herren der Alpenslawen waren. Es wird sich vor allem um die Feststellung handeln, seit wann der slowenische Ortname Kazaze für Edling in Karantanien erscheint. Bis 1269 findet sich kein urkundlicher Beleg dafür.[44] Die von Lessiak (S. 90) angeführten Beispiele des 16. Jahrh. stammen aus Krain.

Der Charakter der Glaubensprüfung des neuen Herzogs ist rein germanisch. Das Verfahren geht in seinen Anfängen vielleicht schon auf Herzog Tassilo III. von Baiern zurück, sicher ist es seit Kaiser Karl d. G. 789 üblich geworden. Daß dabei, wie noch der Einschub, Ottokar und Abt Johann beweisen, slowenisch gesprochen und gesungen wurde, was der Mehrzahl des Volkes entsprach, beweist nichts dagegen.

Die Edlinge, später auch Freisassen genannt, sind eine Bevölkerungsschichte, die wir in Kärnten bis in die Neuzeit angesiedelt finden. Ihre Geschichte ist noch zu schreiben, wozu sich besonders im Landesarchiv in Klagenfurt in den Steuerbüchern der Freisassen aus den Jahren 1679—1680[45] Material findet. Es sei hier auf Puntschart (S. 144 ff.) verwiesen und nur ergänzt, daß sie am zahlreichsten auf dem einst bischöf-

[43] Mon. hist. duc. Car., Namenregister, 4[b], S. 817.

[44] Mon. hist. duc. Car., Namenregister, 4[b].

[45] Sig. 164/2, 165/2, 210/1, 225/1-2, 279/2, 284/3. Vgl. Erläuterungen z. Hist. Atlas I. 4. 1, 37.

lich Freisingschen Besitz im oberen Gailtal, im oberen Drau- und Mölltal und um die einstige Karolingerpfalz Moosburg und beim einst bischöflich Brixner Besitz Stein im Jauntal vorkommen. Die Freisinger Güter gelangten vor 1137 an die Grafen von Görz,[46] die Brixner zirka 1147 an die Grafen von Tirol und nach ihrem Aussterben 1253 ebenfalls an die Grafen von Görz.[47] Auf seiner Feste Stein im Jauntal erklärte Graf Heinrich von Görz am 10. Juli 1337[48] alle zu dieser seiner Feste gehörigen Edlinge und ihre Erben vom heutigen Tage an auf ewig für steuerfrei, weil sie ihm zu seiner Feste Stein 40 Mark Gülten gekauft haben, ebenso die Edlinge von Moosburg, weil sie ihm 16 Mark Gülten zur Burghut seiner Feste Hornburg (im Görtschitztal) erworben haben.

Es ist wahrscheinlich, daß der von Ottokar (V. 199 97 ff.) genannte Älteste eines nahe dem Fürstenstein gesessenen Bauerngeschlechtes, vom Abte Johann (I. 270) als *rusticus libertus per successionem stirpis ad hoc officium hereditatus* bezeichnet, welcher 1286 als Herzogsbauer auftrat, eben erst 1286 von Herzog Meinhard anläßlich seines Regierungsantrittes mit diesem Amte bekleidet wurde, welches dann in seiner Familie erblich blieb, und wir den bescheidenen Gregor Schatter, der Edlinge einer aus dem niederen Amt zu Stein, welcher 1414 den Herzog Ernst von Österreich ‚auf den Stuhl zu Karnburg' gesetzt hat,[49] als Nachkommen anzusehen haben.

Herzog Tassilo III. von Baiern hatte jedenfalls die Absicht, Karantanien durch das Bistum Freising christianisieren zu lassen. Es sei an die Schenkung Innichens 769 an das Kloster Scharnitz in der Diözese Freising erinnert (oben S. 8). Diesem Eindringen Freisings in das Salzburger Missionsgebiet suchte der Erzbischof entgegenzutreten und es gelang Arno, sich den Besitz Innichens, allerdings für kurze Zeit, zu verschaffen. Aber schon 816 bestätigte Kaiser Ludwig d. F. auf Bitten desselben Erzbischofs die Zelle Innichen dem Bistum Freising.[50] Es erfolgte aber dennoch die erste

[46] Vgl. Erläuterungen z. Hist. Atlas I. 4. 1, 91, 177.
[47] Ebenda 171.
[48] MS. Suppl. 72 f. 103 aus d. Ende d. 14. Jhdts. im Wiener Staatsarchiv.
[49] Schwind-Dopsch, Ausgewählte Urkunden 314.
[50] Mon. hist. duc. Car. 3, n. 3, Salzburg. UB. 2, n. 5.

Schenkung Kärntner Güter an Freising 822 durch den Privaten Matheri,[51] während das Erzbistum Salzburg erst 831 durch König Ludwig d. D. in Kärnten Besitz erhielt,[52] das Bistum Brixen seit zirka 975 durch Private.[53] Nun gerade die später noch nachweisbare große Zahl von Edlingen (Freisassen) auf einst Freisinger und Brixner Gebiet zeigt, daß der christliche Glaube noch lange nicht so festen Fuß gefaßt hatte, um des bewaffneten Schutzes entbehren zu können. Gar spät begannen in Karantanien die Gründungen von Klöstern. Einige waren geplant, kamen jedoch nicht zustande, so das älteste, von dem wir Kunde haben, Molzbichl, vielleicht noch in der Karolingerzeit,[54] Lieding vor 975[55] und Pörtschach am Berg 983.[56]

Erst 1002—1018 glückte die Gründung des ersten Klosters, das der Benediktinerinnen, in St. Georgen am Längsee.

[51] Mon. hist. duc. Car. 3, n. 10.
[52] Mon. hist. duc. Car. 3, n. 15.
[53] Ebenda 3, n. 204 ff.
[54] Carinthia I, 1925, S. 23; Mon. hist. duc. Car. 3, n. 328.
[55] Mon. hist. duc. Car. 1, n. 8.
[56] Ebenda 3, n. 156.

